السجع فى القرآن

ديفين ج . ستيوارت

ترجمه عن الإنجليزية وعلق عليه ودرسه
د . إبراهيم عوض

شركة الأهرام للدعاية والنشر ١٩٩٥



السجع في القرآن

شركة الأهرام للدعاية والنشر ١٩٩٥

الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ م

المركز الطلابي بتربية الطائف بالسعودية

الطبعة الثانية ١٤١٦ هـ ١٩٩٥ م

رقم الإيداع ١٩٩٥/٧٧٣٥

الترقيم الدولي ١-١٥٥-٠-١٦-٩٧٧ ISBN

تصميم : أحمد سامى

السجع في القرآن

ديفين ج . ستيوارت

ترجمه عن الإنجليزية وعلق عليه ودرسه
د . إبراهيم عوض

إهداء

إلى روح الدكتور صفاء خلوصي

رحمه الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

فـى الصفحـات التـاليـة تـرجمـة لمقـال المستشـرق ديفـن ج. ستيورات : « Saj' in the Qur'an : prosody and Structure » المنشور فى العـدد الحادى والعشرين مـــن « Journal of Arabic Literature » (ص / ١٠١ - ١٣٩) . وقـد لفت نظرى إليه الزميل الكريم د. سيد فضل وأعطانى صورة منه ، فله الشكر الجزيل . ويلى ذلك دراسة للأفكار الرئيسية فى ذلك المقال .

السجع فى القرآن : عروضه وبناؤه

منذ العصر الجاهلى حتى القرن العشرين والسجع يشغل مكانا هاما في الأدب والمجتمع العربيين . لقد كان يُسْتَخْدَم في أقوال الكهان والخطب الوعظية والصلوات والأمثال والحِكَم والرسائل والمقامات والتراجم والتواريخ . ومنذ القرن العاشر إلى القرن العشرين وعناوين الكتب كلها تقريبا تُكْتَبُ سجعا ، كما كانت مقدمات كثير من الأعمال الأدبية تُصَبّ كاملة فى قالب من السجع . باختصار، فإن السجع يشكل ملمحًا فى غاية الأهمية من ملامح الكتابة العربية ، سواء فى ذلك الأدب الراقى والأدب الشعبى .

ومن الغريب أن ظاهرة أدبية بهذا الحجم لم تحظ من قِبَل النقاد العرب القدامى والمحدثين إلا باهتمام جِدّ ضئيل .

ولكنْ أوّلاً ماهو السجع ؟ إن الترجمة الإنجليزية الشائعة لهذا المصطلح هى « rhymed prose » . ولكن هل السجع هو هذا فقط : نثر ذو قواف ؟ إن القراءة السريعة لبعض أمثلة النصوص المسجوعة لتبين لنا أن هناك عددا من القواعد الأساسية التى تحكم تأليفه ، ومع هذا فإن النقاد العرب لم يكتبوا عن هذه القواعد إلا القليل الذى لايكفى ، وذلك بعكس

جهودهم الهائلة في تسجيل قواعد الشعر . لقد خصص السكّاكى (ت ٦٢٦ هـ - ١٢٢٨ م) فى « مفتاح العلوم » ، وهو الكتاب الذى ربما كان أوسع الكتب المدرسية في البلاغة انتشارا على مدى عدة قرون ، جملتين اثنتين لاغير للكلام عن السجع . بيد أن النقاد العرب لم يتجاهلوا كلهم السجع إلى هذه الدرجة . لقد ناقش أبوهلال العسكرى (ت بعد ٣٩٥ هـ - ١٠٠٥ هـ) فى « كتاب الصناعتين » السجع بشىء من التفصيل ، مثلما فعل ضياء الدين بن الأثير (ت ٦٣٧ هـ - ١٢٣٩م) فى « المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر » والقلقشندى (ت ٨٢١ هـ - ١٤١٨ م) فى « صبح الأعشى فى صناعة الإنشا » . وهناك مؤلفات قديمة كثيرة فى البلاغة وإعجاز القرآن قد عالجت هذا الموضوع ، لكنها لم تحظ من الدارسين الغربيين إلا باهتمام لايُذْكَر . أما الدارسون العرب المحدثون فإنهم فيما يبدو أوعى بما كُتِب فى النقد القديم عن السجع ، إلا أنهم لا يفعلون أكثر من ترديد ماقاله أسلافهم دون أن ينقدوا آراءهم أو يضيفوا إليها . إن هذه المصادر القديمة ينبغي أن تُدْرَس دراسة فاحصة بغية الوصول إلى تعريف دقيق للسجع واستخلاص الأسس اللازمة لنقده .

وهذه الدراسة التى نحن بصددها لن يكون هدفها هو التحليل التاريخى المفصل لتطور النقد السجعى ، وكذلك لن تحاول معالجة بعض الموضوعات المهمة مثل تطور السجع فى الجاهلية أو العلاقة بين السجع القرآنى وسجع الجاهلية أو تأثير السجع القرآنى على الكتاب السجّاعين اللاحقين ، بل سيكون همها تطبيق القواعد المستقاة من المؤلفات النقدية القديمة على القرآن فى محاولة لتحليل بناء السجع القرآنى ومن ثم الوصول إلى فهم أفضل للقواعد الشكلية التى تحكم هذا اللون من الكتابة .

إن أكثر أمثلة السجع فى العربية دورانا إنما توجد فى القرآن . ولقد حُبِّرَتْ صفحات كثيرة حول ما إذا كان فى القرآن سجع أوْ لا . وفى رأى جولدتسهير أن السجع هو أقدم نماذج الكلام الشعرى فى اللغة العربية ، وأنه يسبق زمنيا الرَّجَز والقصيدة (١) . وقد كان السجع أحد نماذج الكلام الفصيح المنتشرة فى الجزيرة العربية قبل الإسلام ، وكان يستعمل خِصِّيصَى فى الخُطَب وفى العبارات ذات المضمون الدينى أو الغيبى . ولايخالف العلماء المسلمون فى أن القرآن قد أنزل بلغة تتوافق مع تلك التى كانت توسم بالفصاحة فى كلام العرب .

وكما يقول ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ - ١٠٧٤ م) فـ « إن القرآن أُنْزِل بلغة العرب وعلى عرفهم وعاداتهم » (٢) . ويذهب جولدتسهير إلى القول بأنه ما من عربى كان يمكن أن يعترف بأن كلاما ما قد أتى من مصدر إلهى ما لم يكن هذا الكلام مصبوبا فى قالب من السجع (٣) . وعلى ذلك فمن المنطقى أن يكون فى القرآن سجع .

وعلى الضد من ذلك تماما تقف عقيدة إعجاز القرآن . وعلى سبيل المثال فإن الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ - ١٠١٣ م) فى كتابه « إعجاز القرآن » يبذل قصارى جهده فى إثبات أن القرآن لايتضمن أى سجع . بل إنه ليعزو هذا الرأى إلى الأشعرى (٤) . وتقول عقيدة الإعجاز القرآنى إنه لاتجوز مقارنة القرآن بأى لون من ألوان الكلام البشرى ، إذ فيه تتمثل إحدى صفات اللّه ، ألا وهى الكلام . وإن القول بأن القرآن يتضمن سجعا معناه نسبة إحدى الصفات البشرية إلى اللّه (٥) . لقد كان نفى وجود السجع فى القرآن جزءا من عقيدة أعمّ مفادها أن القرآن هو كلام الله لا كلام محمد . وقد كان أعداء محمد يحاولون التحقير من شأن رسالته عن طريق وصفها بأنها مفتريات شاعر أو كاهن (٦) . وللرّد على هذا فإن كثيرًا من

العلماء قد أخذوا ينفون أن يكون القرآن سجعا أو حتى يتضمن سجعاً ، بالضبط مثلما نفوا وجود الشعر فيه . وقد يُظَنُ أن جمود هذه العقيدة لم يدع للنقاد فرصة لممارسة عملهم ، إلا أنه من المعروف فى العلوم الإسلامية أن أعظم التطورات فى حقل النقد الأدبى والدراسات البلاغية قد تم إنجازها أثناء المناقشات الخاصة بإعجاز القرآن . كما كان من المستطاع بالنسبة للعلماء المسلمين أن يعتنقوا عدداً كبيرا من الآراء المختلفة حول موضوع السجع دون أن يُتَّهَموا بالهرطقة .

وفى عصر الرسول لم يكن السجع يرتبط فقط بالكلام الفصيح بوجه عام ، بل بأقوال العرافين والكهان كذلك (٧) . وقد نقل لنا النقاد العرب بعضا من أقوالهم المتشحة فى الغالب بالغموض ، مثل : « السماء والأرض ، والقَرْض والفَرْض ، والغَمْر والبَرْض » (٨) . وقد كان الاعتقاد الغالب فى هؤلاء الكهان أنهم على اتصال بالجن أو بالأرواح الأليفة وأنهم يتمتعون بقدرات سحرية . وقد كانوا يصطنعون السجع لتأدية بعض الأغراض الوثنية ، مثل التنبؤ بالمستقبل ولعن الأعداء وإبعاد الشرّ . أما فى نظر المسلمين فقد كانت أقوال الكهان بطبيعة الحال مضحكة زائفة بل وتوصم بالانحراف والضلال . وكما يقول

الباقلانى فـ « الكهانة تنافى النبوة » (٩) . وإن الخَطَر الذى يمثله الكهان بالنسبة للدين ليتضح من خلال ما قام به مسيلمة الكذاب ، وهو كاهن ينتمى إلى بنى حنيفة ، الذين كانوا يسكنون اليمامة ، وكان يعاصر النبى محمدا ، ويَدّعى أنه هو أيضا نبىّ . كما كان له أتباعه الذين يؤمنون به . وقد بلغ صراع هؤلاء الأتباع مع المسلمين ، الذى بدأ غِبّ وفاة محمد ، ذروته فى معركة عقرباء فى سنة ١٢ من الهجرة ، وفيها قُتِل مسيلمة وهُزمت جيوشه (١٠) .

ويدور كثير من المناقشات الخاصة بالسجع فى القرآن حول الحديث المعروف بـ « حديث الجنين » . ويورد أبو داود (ت ٢٧٥ هـ - ٨٨٩ م) فـى « سننه » ثلاث روايات لهذا الحديث . وبرغم وجود بعض الخلافات الطفيفة بين هذه الروايات فإن مضمونها العام هو كالآتى : لقد تنازعت امرأتان من هُذَيْل فضربت إحداهما الأخرى ، وتصادف أن كانت حاملاً ، بعصاً، وفى رواية أخرى بحجر . وقد أسقطت المرأة الجريح حملها ثم ماتت هى أيضا بعد ذلك . وكان ميعاد ولادتها قد اقترب ، إذ إن الجنين ، وكان ذكرا ، قد أخذ ينبت له شَعر . وقد قام نزاع بين أولياء المرأتين حول ما إذا كان يجب دفع دية للجنين

بالإضافة إلى دية المرأة . ثم عُرِضت القضية على الرسول ، الذى ما إن أصدر حكمه بدفع دية للجنين حتى اعترض ولىّ الضاربة قائلا : « كيف أغرم دية من لا شرب ولا أكل ، ولا نطق واستهل ؟ فمثل ذلك يُطَلّ » . فأجاب الرسول بقوله إن هذا الرجل من إخوان الكهان ، للسجع الذى نطق (١١) . وثمة روايات أخرى أن الرسول قال : « أسَجْعًا كسجع الجاهلية وكهانتهم ؟ » (١٢) ، « أسَجْعًا كسجع العرب ؟ » (١٣) ، « أسجعا كسجع الجاهلية ؟ » (١٤) ، « أسجعا كسجع الكهان ؟ » (١٥) .

لقد صاغ الولى المعترض سؤاله سجعًا ، وعبّر الرسول عن ضيقه به فى هيئة سؤال عما إذا كان هذا السجع كسجع كهان الجاهلية . وقد اتكأ كثير من النقاد على هذا الحديث كدليل على أن الرسول قد أنكر السجع لمجرد أنه سجع . غير أن بعض النقاد قد خطّأوا هذا التفسير لعدة أسباب : فأبو هلال العسكرى وضياء الدين بن الأثير يقولان إن الرسول لو كان قد انتقد السجع كسجع لما زاد على أن قال :« أسجعًا ؟ » بدلا من قوله : « أسجعا كسجع الكهان ؟ » . ويرى العسكرى أن الرسول لم يكن يعبّر عن إنكار للسجع بعامة بل عن إنكار لسجع

الكهان على وجــه التخصيــص ، « لأن التكلّف فى سجعهم فاشٍ » (١٦) . ويقرر إسحاق بن وهب (ت ؟) أن الرسول إنما أنكر على السائل لأنه جعل كلامه كله سجعًا ، والسجع فى نظره يسوء إذا بُولِغَ فى استعماله ، ولأن هذا المثال بالذات من السجع متكلـف وغيــر طبيعــى مثلما هو الحال فى سجع الكهان . وهــو مــا عبـر عنـه بقولـه : « وتكلَّفَ فى السجع تكلُّفَ الكهــان » (١٧) . أما ابن الأثير فيرى أن الرسول قد قصد الإنكار على طريقة الرجل فى الاحتجاج (١٨) ، وأن معنى كلام الرسول : « أحُكْمًا كَحُكْم الكهان ؟ » (١٩) . وفى رأى عبد الصمــد بــن الفضــل الرقاشــى ، حسبمــا جــاء عنــد الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ - ٨٦٨ م) ، أن تخطئة الرسول لذلك الرجل لم تكن بسبب استعماله السجـع ، بل للجوئه إلى التحايل تجنبا لدفع الدية : « لو أن هذا المتكلم لم يُرِدْ إلا الوزن (٢٠) لما كان عليه بأس ، لكنــه عســى أن يكــون أراد إبطــال الحــق فتشــادق فى كلامــه » (٢١) .

وقد استخدم النقاد قضية الشكل والمضمون للتدليل على أن القرآن ليس سجعاً . وهم عندما كانوا يفعلون ذلك كانوا يفكرون بالدرجة الأولى فى تلك الأقوال المضحكة الغامضة المعزوّة إلى

العرّافين . والرُّمّانى (ت ٣٨٤ هـ - ٩٩٤ م) هو أحد النقاد الأوائل الذين لجأوا فى احتجاجهم إلى هذه الطريقة فى كتابه « النُّكَت فى إعجاز القرآن » ، إذ قال إن « الفواصل حروف متشاكلة فى المقاطع توجب حُسْنَ إفهام المعانى . والفواصل بلاغةٌ ، والأسجاع عيب . وذلك أن الفواصل تابعة للمعانى ، وأما الأسجاع فالمعانى تابعة لها » (٢٢) . وهو يقرر أن استعمال السجع بغرض الفصاحة هو مجهود ضائع ، مَثَلُه مَثَلُ صياغة عِقْد لكلب من الكلاب (٢٣) . وهو يعرّف السجع بأنه قالب شعرى لمضمون لا قيمة له . وهو يمثل لذلك بعبارة منسوبة لمسيلمة الكذاب ، وهى : « يا ضفدع ، نقِّى . كم تنقّين ! لا الماءَ تكدّرين ، ولا النهرَ تفارقين » (٢٤) .

ويحاول الرُّمّانى أن يبرّر الفكرة القائلة بأن المضمون فى الكلام المسجوع هو بالضرورة مضمون لامعنى له ، وذلك عن طريق التحليل اللغوى لكلمة « سجع » . إن السجع ، كما تقول المعاجم ، مشتق من سجع الحمام . ويقول الرمّانى إن السبب فى ذلك هو أن الحمام يكرر أصواتا متشابهة ولكنها خالية من المعنى . وعلى هذا فإنه يرى أن المعنى الأصلى والحقيقى لكلمة « سجع » هو أى كلام فارغ من المعنى له قواف (٢٥) .

ويكشف المثال الذى استشهد به الرمّانى عن نظرة للإمكانات متحيزة لمضمون السجع ، وهذا أقل ما يمكن أن يقال فى ذلك . ولكن عمله مع هذا كان له تأثير كبير . ويتبع الباقلانى ، الذى يعتمد على الرمانى ، نفس الطريقة فى الاحتجاج ، ولكن على شكل قياس منطقى . إن الشكل فى القرآن تابع للمضمون ، أمَّا فى السجع فالمعنى يتبع الشكل . وعلى ذلك فالقرآن لايمكن أن يكون سجعا (٢٦) . إن النتيجة هنا تنبع منطقيا من مقدمتيها ، بيد أن المقدمتين خاطئتان . إن من السهل على غير المسلم أن يقول إن المقدمة الأولى يمكن أن تكون خطأ ما دامت هناك أمثلة كثيرة فى القرآن على استخدام الحيل الشكلية التى يتبع فيها المعنى اللفظ على نحوٍ ما لأسباب جمالية أو بلاغية . ومن ناحية أخرى ، لو سلمنا بأن القرآن هو كلمة اللّه بالمعنى الحرفى أفلم يكن الله قادرا على التعبير عن المعنى المراد وصبّه فى ذات الوقت فى قالب فنى كالسجع أو الشعر ؟ ومع ذلك فالباقلانى يبدو وكأنه ينظر إلى أية محاولة للقول بأن الله قد اتبع بعض القواعد الشكلية فى القرآن على أنها محاولة للتضييق من قدرته . أما المقدمة الثانية فهى فكرة خلافية ، وقد ذكر النقاد القدماء أنها ليست

صحيحـة . وقد قلب ابن الأثير فكرة الرمّانى رأسا على عقب ، إذ ذكر أنه لكى يكون السجع سجعا جيدا فلابد أن يتبع الشكلُ المضمونَ لا العكس ، وإلاَّ كان السجع « كغمد من ذهب على نصل من خشب » (٢٧) . ويؤكد العسكرى أن السجع يَحْسُن إذا لم يكن متكلّفا (٢٨) . ويضيف قائلا إن السجع القرآنى لايشبه الكلام البشرى بسبب أنه يؤدى المعنى المراد بتمامه فى قالب من الأناقة مع تبنيه القيود الشكلية . قال : « وكذلك ما فى القرآن مما يجرى على التسجيع والازدواج (٢٩) مخالفٌ فى تمكين المعنى وصفاء اللفظ وتضمّن الطلاوة والماء لما يجرى مجراه من كلام الخَلْق » (٣٠) .

ويعترض كثير من النقاد على استخدام مصطلح «السجع » عند الكلام على الأسلوب القرآنى ، مع أنهم يقرون بأنه فى كثير من الأحيان يشبه السجع . يقول السيوطى إن غالبية العلماء لا يجيزون استعمال كلمة « سجع » للقرآن (٣١) . وفى رأى هؤلاء العلماء أنه ينبغى تسمية خواتم الآياتِ القرآنية « فواصل » بدلاً من « أسجاع » . ورغم هذا فإن كثيرا من النقاد فى ذات الوقت الذى يقولون فيه ذلك يستشهدون بالآيات القرآنية على السجع بأنواعه المختلفة (٣٢) . وهم يقولون إنهم قد اشتقوا كلمة

« فواصل » من سورة « فُصِّلت » (٤١/٣) : « كتابٌ فُصِّلَتْ آياتُه قرآنا عربيا لقوم يعلمون » (٣٣) . ويقول التفتازاتى (ت ٧٩١ هـ - ١٣٨٩ م) إن كلمة « سجع » لا تُطْلَق على القرآن لا لأنه ليس سجعاً ، بل « رعاية للأدب وتعظيما له » مادامت هذه اللفظة تعنى سجع الحمام ، وهى تسمية لايليق استعمالها للأسلوب القرآنى (٣٤) . ويقول السيوطى الشىء ذاته عن مصطلح « السجع » . ونص عبارته : « لأنّ أصله من سجع الطير ، فشَرُفَ القرآن أن يستعار لشىءٍ منه لفظ أصله مهمل » (٣٥) .

هذا ، ولم تُحَلَّ حتى الآن مشكلة السجع فى القرآن ، ففى كتاب «Cambridge History of Arabic Literature» نجد فيما يتعلق بهذه القضية رأيين أشد ما تكون الآراء تباعداً ، إذ بينما يقرر باريت بجرأة أن « القرآن مكتوب من أوله لآخره سجعاً » (٣٦) نرى عبدالله الطيّب يقول إن « الاختلاف الإيقاعى الذى يتميز به (القرآن) عن السجع والرّجَز والشعر يتأبى على أىّ تفسير لأن من عقائد الإسلام الأساسية أن القرآن بطبيعته معجز » (٣٧) . إن الرأى الأول يأخذ فكرة مسبقة ويسير بها إلى غايتها القصوى مُدْخِلاً النص فى قالب محدد سلفا من خلال دراسة لا تقيم

اعتبارا لأى شىء . أما الثانى فإنه يبذل جهده لإنكار قيمة الدراسة الفاحصة . وإن هذا التعارض ليشير إلى وجود مشكلة خطيرة . إن من الخطإ ، عند تناولنا لمشكلة السجع فى القرآن ومحاولتنا تحديد هذا المصطلح نفسه ، أن نفرض قواعد جاهزة على المادة التى بين أيدينا ، سواء كانت هذه القواعد عربية إسلامية أو غربية استشراقية ، إذ من شأن ذلك ألا يساعدنا على فهم المسألة إلا فى نطاق محدود . إن الأهم من هذا أن نفهم القواعد داخل التراث النقدى المتعلق بالقرآن والسجع . وفى نظرى أن كلام عبد الله الطيب يدل على عدم تنبه للتنوع فى الآراء المتعلقة بهذه المسألة فى التراث العربى الإسلامى . إنه ليس على وعى بالقواعد بل بالأحرى قد سقط فى شباكها . أليس أكثرَ إفادةً اتخاذُ عقيدة الإعجاز القرآنى كتحدٍّ يدفع إلى الفحص والمقارنة بدلاً من القول بأنه لاجدوى من التفكير المستقل ؟ أليس هذا هو بالضبط مافعله نقاد الأدب المسلمون ؟

أحد هؤلاء النقاد من الجانب الآخر المقابل للطائفة التى ينتمى إليها الرمّانى هو ضياء الدين بن الأثير ، إذ كان يقدم دراسة النص القرآنى نفسه من ناحية الشكل على الاعتبارات العقيدية مؤكدا أن الجزء الأكبر من القرآن سجع . وهو يقرر أن

كل سورة فى القرآن تقريباً تحتوى على شىء من السجع ، وأن كثيرا من السور ، كسورتى « القمر » و « الرحمن » ، مصوغة كلها سجعاً (٣٨) . ويزيد القلقشندى على هذه القائمة سورة « النجم » (السورة الثالثة والخمسين) أيضا (٣٩) . وليس غريباً أن النقاد العرب القدماء الذين نظروا إلى السجع فى القرآن على أنه سجع هم أولئك الذين خلّفوا لنا أفضل تحليلات للسجع وصلت إلينا . ومن هذه التحليلات يبدأ تحليلى أنا .

الهوامش

1- Ignaz Goldzieher , Abhandlungen zur arabishen Philoligie (Leiden : E.J. Brill , 1986) , 2 : 59 .

٢- ابن سنان الخفاجي / سرّ الفصاحة / ط . عبدالمتعال الصعيدى / القاهرة / مطبعة محمد على صبيح / ١٩٦٩ م / ١٦٧ .

(ملاحظة من المترجم للقارىء : المؤلف فى الاقتباسات العربية يكتبها أولاً بالحروف اللاتينية المماثلة ، ثم يترجمها بعد ذلك إلى الانجليزية . وأنا أنقل النصّ العربى حسبما أوْرده) .

3- Introduction to Islamic Theology and Law , trans . Andras and Ruth Hamori , ed. Bernard lewis (Prinston : Prinston University Press, 1981) , 11 .

٤- انظـر « إعجـاز القـرآن » / ط . أحمد صقر / القاهرة / دار المعارف / ١٩٥٤ م / ٨٦ - ١٠٠ . وبالنسبة لكلامه عن الأشعرى ، انظر ص ٨٦ .

٥- السيوطى / الإتقان فى علوم القرآن / القاهرة / البابى الحلبى / ١٩٥١ م / ٢ / ٩٧ .

٦- بالنسبة لهذا الموضوع ، انظر القرآن / ٣٧ / ٣٦ ، و ٥٢ / ٣٠ ، و ٦٩ / ٤١ .

٧- فـى الكهانـة وارتباطهـا بالسجـع انظـر ابـن خلـدون / المقدمـة / ط . كاترمير (Paris Institut imperiale de France , 1858) , 1 : 181 - 5 ; Rosental translation , (New Yourk : Pantheon , 1958) ,1 : 202 - 7 .

٨- أبو هلال العسكرى / ط . على محمود البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم / القاهرة / دار إحياء الكتب العربية / ١٩٥٢ م / ٢٦١ .

٩- إعجاز القرآن / ٨٧ .

10- See Franz Buhl in *The Encyclopaedia of Islam* , 1st edition , s. v. " Musailima " .

١١- السنن / ط . محيى الدين عبدالحميد / القاهرة / دار إحياء السنة النبوية / ١٩٧٠م / ٤ / ١٩٢- ٣.

١٢- نفسه / ٤ / ١٩٢ .

١٣- نفسه / ٤ / ١٩٠ - ١ .

١٤- الجاحظ / البيان والتبيين / ط . عبدالسلام محمد هارون / القاهرة / مكتبة الخانجى / ١٩٦٠ م /١ / ٢٨٧ - ٩١ .

١٥- المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر / القاهرة / مكتبة نهضة مصر / ١٩٥٩ - ١٩٦٢ م /١ / ٢٧٤ . ومن الطريف أن هذه العبارة الدقيقة التى تنتشر عادة فى كتب البلاغة لاتوجد فى أشهر كتب الحديث . انظر إ. ج . فنسنك / المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى / ليدن / بريل / ١٩٣٦ - ١٩٨٨ م / ٢ / ٤٣١ .

١٦- كتاب الصناعتين / ٢٦١ .

١٧- إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب / البرهان فى وجوه البيان / ط . أحمد مطلوب وخديجة الحديثى / بغداد / ١٩٦٧ م / ٢٠٨ - ٩ .

١٨- المثل السائر / ١ / ٢٧٥ .

١٩- نفس المرجع والصفحة .

٢٠- المقصود بالوزن هنا ليس هو البحر كما فى الشعر ، بل القالب الصرفى للكلمات الأخيرة فى الجمل المسجوعة . وسوف نناقش هذه النقطة فيما بعد .

٢١- البيان والتبيين / ١ / ٢٨٨ .

٢٢- « النكت فى إعجاز القرآن » فى « ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن » / ط . محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام / القاهرة / المطبعة التيمورية / ١٩٦٩م/ ٩٧ .

٢٣- نفس المرجع والصفحة .

٢٤. المرجع السابق / ٩٧ - ٩٨ .

٢٥- السابق / ٩٨ .

٢٦- إعجاز القرآن / ٨٨ .

٢٧- المثل السائر / ١ / ٢٧٦ .

٢٨- السابق / ٢٦١ .

٢٩ سوف أتحدث عن « الازدواج » فيما بعد .

٣٠- كتاب الصناعتين / ٢٦٠ .

٣١- الإتقان / ٢ / ٩٧ .

٣٢- انظر على سبيل المثال محمد بن أبى بكر الرازى / روضة الفصاحة / ط . أحمد النادى شعلة / القاهرة / دار الطباعة المحمدية / ١٩٨٢ م / ٢١٠ .

٣٣- يترجم عبد الله يوسف على هـذه بـ « كتـاب شُـرِحَتْ آياتُـه تفصيلا : A book , whereof the verses are explained in detail " The Meaning of the Glorious Qur'an / القاهرة / دار الكتاب المصرى / بدون تاريخ /١٢٨٧ .

ومن الواضح أن النقاد يفسرون كلمة « فُصِّلَتْ » على نحو مختلف .

٣٤- الشرح المختصر لتلخيص المفتاح (مطبوع مع « الوشاح على الشرح المختصر » لمحمد الكرمى) / قم / مطبعة قم / ١٣٧٥ هـ / ٢ / ١٧٥ . ويردّد عبدالمتعال الصعيدى هذه المقولة دون الإشارة إلى المصدر الذى استقاها منه ، وذلك فى كتابه « بغية الإيضاح » / ٩٦ / هامش ٢ .

٣٥- الإتقان / ٢ / ٩٧ .

36- " The Qur'an - I " , in Cambridge History of Arabic Literature : Arabic Literature to the End of the Ummayyad period , ed. A.F.L. Beeston et. al. (Cambridge Univ. Press , 1981) , 196 .

37- " Pre-Islamic Poetry " , Ibid., 34 .

٣٨- المثل السائر / ١ / ٢٧١ .

٣٩- القلقشندى / صبح الأعشى فى صناعة الإنشا / القاهرة / المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر / ١٩٦٤ م / ٢ / ٢٨٠ .

القافية (*) فى السجع القرآنى

إن الخطوة الهامة ، رغم أنها فى نفس الوقت خطوة أولية ، فى تحديد النسبة المئوية للسجع فى القرآن هى القيام بإحصاء الآيات ذات القوافى . ولقد قمت بدراسة الكلمات التى تقع فى أواخر الآيات فى القرآن كلِّه وسجَّلْتُ أعداد الآيات المقفاة فى كل سورة على حدة فى الملحق رقم ١ . وقد وجدت أن ٩ر٨٥٪ من آيات القرآن هى كذلك . ومع هذا فلابد من القول بأن هذه الأرقام ليست نهائية ولاحاسمة ، بل هى فى أحسن الأحوال أرقام تقريبية (١) . كذلك فإنه من الخطإ النظر إلى كل شيء مقفًّى على أنه سجع . ورغم هذا فإنه من بين سور القرآن المائة والأربع عشرة هناك سورتان اثنتان فحسب تخلوان من القوافى ، وهما سورة « قريش » (١٠٦) وسورة « النصر » (١١٠) ، وثلاث وثلاثون سورة كل آياتها مقفاة . وهذه النتائج تبيّن أن القرآن يتضمن مقدارا كبيرا من السجع ، وأنه سَجْعٌ أكثر منه أى شيء آخر .

وثمة كلمة عن القافية فى القرآن لابد منها هنا (٢) : إن السجع ، كالرَّجَز وعلى عكس القصيدة ، لايستلزم قافية واحدة (٣) . أما السجع القرآنى فهو ، وإن تضمن أمثلة على

تعدد القوافى فى السورة الواحدة ، يميل إلى وحدة القافية .
وعلى سبيل المثال فإن آيات سورة « الرحمن » الثمانى والسبعين جميعها تنتهى بقافية الـ « آن / آم » . وفى هذا فإن السجع القرآنى يختلف إلى حد كبيـر عـن أشكال السجع المشهورة الأخرى ، كما هو الحال فى المقامات ورسائل العصور المتأخرة حيث لاتجد القافية الواحدة بهذا الاتساع ، إذ يندر أن تصل إلى ثمانى أو عشر قوافٍ متتابعة .

لقد عَمِلْتُ قائمة بالقوافى الرئيسية فى كل سورة فى الملحق رقم ١ . وقـد وجـدتُ أن أَشْيَع قافيـة فى القرآن هى فاصلة الـ « إين / أُون / إيم ، أُوم » . ومـن القوافـى الشائعة أيضا « إيل / أُول » . وكثير من السور الكبـرى ، بما فيها سورة « البقرة » ، قد صيغت كلها تقريبا على قافلـة الـ « إين / أُون / إيم / أُوم » . وإجمالاً ، فإن هذه القافيـة تظهر فى خمس وخمسين سورة من سور القرآن . وهى أحد الأمثلة على القافية غير التامة المسموح بها أيضا فى الشعـر ، إذ إن مَدَّة « الـواو » تتوافـق قافَوِيًّـا مـع مَـدَّة « الياء » ، وكذلـك « النون » مع « الميم » . ومع ذلك فهناك قوافٍ أخرى غير تامة فى القرآن لا يُعْتَرَف بها فى الغالب كقوافٍ غير تامة . إن

انتشار الـ « الدال » و « الباء » و « القاف » فى المواضع التى تكون فيها القوافى بوجه عام منتظمة إلى حد كبير أو يتوقعها القارىء ترينا أن هذه الأحرف تتوافق قافَوِيًّا فى الغالب ، مثلما هو الحال بين « اللام » و « الراء » .

ومثالاً على ذلك ، فإن هذه القوافى الصوامت توجد معا فى سورة « أبى لهب » (١١١) مع ألفاظ الفواصل التالية : « وتَبّ / كَسَبْ / لَهَبْ / حَطَبْ / مَسَدْ » ، وفى سورة « الفلق » (١١٣) مع ألفاظ الفواصل : « فَلَقْ / خَلَقْ / وَقَبْ / عُقَدْ / حَسَدْ » ، وكذلك فى كثير من السور الأخرى . وهذه القوافى غير جائزة فى الشعر ، وفى حدود علمى فإن السجّاعين المتأخرين لم يستعملوها . ويطلق الرمّانى على القوافى التامة « حروف متجانسة » ، وعلى القوافى غير التامة « حروف متقاربة » (٤) . أما السيوطى وغيره من النقاد فيستعلمون مصطلح « حروف متماثلة » بدلا من « حروف متجانسة » (٥) . وينقل السيوطى عن بعض النقاد قولهم إن القوافى القرآنية إما حروف متماثلة أو حروف متقاربة (٦) . بيد أن الواقع لايعضد هذه الدعوى ، فقوافى سورة « النصر » مثلا هى « الله (**) / أفواجًا / توابًا » .

إن القواعد التى تحكم لفظة الفاصلة فى السجع غير تلك التى تحكم القافية فى الشعر . ومن أهم الفروق بينهما أن السجّاع لابد أن يراعى تسكين القوافى . يقول القزوينى (ت ٧٣٩ هـ - ١٣٣٨ م) فى « التلخيص » : « الأسجاع مبنية على سكون الأعجاز » (٧) . والشىء ذاته نجده عند السيوطى ، الذى يقول إن « مبنى الفواصل على الوقف » (٨) . ويقرر القزوينى أن الإعراب من شأنه أن يفسد الفاصلة ، وذلك كما فى المثال الذى أورده ، وهو المثل القائل : « ما أبعد مافاتْ ! وما أقرب ماهو آتْ » . فلو ضبطنا آخر الفاصلتين لكان على « فَاتَ » أن تشكّل فاصلة مع « آتٍ » ، أو (على حسب قواعد التقفية فى الشعر) « آتِى » (***) . وهناك مثال آخر من القرآن هو سورة « الإخلاص » (١١٢) : « قل هو الله أحد * الله الصَّمَد * لم يَلِدْ ولم يُولَد * ولم يكن له كُفُوًا أَحَد » ، إذ إن هذه السورة لو قرئت بإعراب كاملٍ فإن الكلمات الأخيرة فى هذه الحالة لن تشكل مع بعضها البعض فواصل .

ويذكر السيوطى أن بعض القوافى التى تُعَدّ معيبة فى الشعر يجوز أن تكون فواصل فى السجع : « وما يُذْكرُ من عيوب القافية من اختلاف الحركة والإشباع والتوجيه فليس بعيب

فى الفاصلة » (٩) . والمقصود بـ « اختلاف الحركة » هو تنوع المدّات فى المقاطع الأخيرة من ألفاظ الفواصل . فمثلا المجرور يمكن أن يشكل فاصلة مع المرفوع . وهذا فى معظم الحالات لايُؤثّر عادة على الفاصلة مادام يُوَقف عليها ، كما ذكرنا سالفاً . أما « اختلاف الإشباع » و « اختلاف التوجيه » فتعريفه أنه تنوع فى الحركات القصيرة التى تسبق الرَّوِىّ مباشرة ، حيث إن « الإشباع » يعنى على وجه الخصوص الحركة التى قبل الرَّوِىّ الصائت ، و « التوجيه » الحركة التى قبل الروىّ الصامت . وسورة « القمر » (٥٤) مثال على ذلك ، فإن فيها ألفاظ فواصل مثل « قَمَر » و « مُسْتَمِر » و « نُذُر » .

ويلاحظ السيوطى أيضا أن القرآن فى أحايين كثيرة يتبع « لزوم ما لا يلزم » ، إذ تتكون الفاصلة من أكثر من حرف واحد (١٠) . ويبين لنا المثالان القرآنيان التاليان هذا : « فأما اليتيم فلا تقهر * وأما السائل فلا تنهر » (٩٣/٩-١٠ . وهنا فإن حرفى الفاصلة هما « الهاء » و « الراء ») ، « تذكّروا فإذا هم مُبْصرون * وإخوانهم يَمُدّونهم فى الغىّ ثم لا يُقْصِرون » (٢٠١/٧ - ٢ . وحروف الفاصلة الثلاثة هنا هى

« الصاد » و « الراء » و « النون ») . إن العروض الغربى يميـل فـى وصـف هـذا إلـى استخـدام لفظة « المقاطع » لا « الحروف » . إن الفاصلة فى السجع القرآنى هى غالبا مقطع واحد ، كما فى الآيات ٦ - ١٤ من سورة « العَلَق » (٩٦) ، ولكن قد تتضمن فى كثير من الحالات ثلاثة مقاطع ، كما فى سـورة « الزلزلة » (٩٩) ، التى توجد فيها ألفاظ الفواصل التاليـة : « زلزالهـا ، أثقالهـا ، مالهـا ، أخبارها ، أوحى لهـا » .

الهوامش

* المؤلف يستخدم كلمة واحدة (هى rhyme) للفاصلة والقافية معًا - المترجم .

١- هناك بعض الصعوبات فى تحديد ما يشكل بالضبط فاصلة ، وكذلك فى تقرير ما إذا كان ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار القوافى الداخلية أوْ لا . بالنسبة للقافية فى القصيدة ، انظر سعيد بن مسعدة الأخفش / القوافى / مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم /١٩٧٠ م ، و S. A. Bonebakker , The Encyclopaedia of Islam , 2nd edition , s. v. " Kafiya " .

٢- بالنسبة للقافية فى القرآن ، انظر : Theodor Noldeke, Geshichte des Qurans , revised by Friedrich Schwally (New York : Georg Olms Verlag , 1970) , 1 : 37 - 42 .

٣- السيوطى / الإتقان / ٢ / ٩٧ .

٤- النكت / ٩٨ - ٩٩ .

٥- الإتقان / ٢ / ١٠٥ .

٦- نفس المرجع والجزء والصفحة .

** كتبها المؤلف « آبى » . ومن الواضح أنها غلطة مطبعية - المترجم .

٧- جلال الدين محمد القزوينى / التلخيص فى علوم البلاغة / ط. عبد الرحمن البرقوقى / القاهرة / دار الفكر العربى / ١٩٠٤ م / ٤٠٠ .

٨- الإتقان / ٢ / ١٠٥ .

*** ألعل المقصود « آتى » ، بينما « آبى » غلطة مطبعية ؟ - المترجم .

٩- الإتقان / ٢ / ٩٧ .

١٠- السابق / ٢ / ١٠٤ - ٥ .

بحث فى عَروض السجع

تبدأ التعريفات التقليدية للسجع بالقول بأنه « نثر » أو « منثور » مقسم إلى جمل أو عبارات تنتهى بفاصلة مشتركة . ولهذا السبب ترجم العلماء الغربيون فى أول الأمر مصطلح « السجع » إلى « rhymed prose : نثر مُقَفًّى » . وقد حاول البلاغيون القدماء أن يفرضوا « ثنائية النثر والشعر » على ثلاثية الأسلوب الكتابى : « النثر العادى ، والسجع ، والشعر الموزن » ، مما أسفر عن تصنيف السجع قسرًا تبع قسم النثر لأنه ينقصه الوزن (*) . وقد تنبه كثير من النقاد العرب القدماء إلى أن هذه التصنيفات هى فى كثير من الحالات غير وافية بالمطلوب . إن ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦م) مثلاً يقرر أن النثر ينقسم إلى صنفين : مُرْسَل ومُسَجَّع (١) ، ولكنه يضيف أنه « قد استعمل المتأخرون أساليب الشعر ومنازعه فى المنثور من كثرة الأسجاع والتزام التقفية » (٢) .

والقافية مع ذلك ليست هى الملمح الشعرى الوحيد فى السجع ، فهناك قيود على الطول النسبى للعبارة المسجوعة . وعلى رغم أن السجع يخلو من الوزن الذى يعرفه الشعر فإن فيه وزناً على نحوٍ ما . فكيف إذن نحدد طول العبارة المسجوعة ؟

لقد تنبه العلماء منذ وقت طويل إلى أن فى السجع سمات وزنية . وفى ١٨٩٦م كتب جولدتسيهر أن السجع هو أقدم أشكال الكلام الشعرى فى الأدب العربى ، وطرح نظرية مؤادها أن الرَّجَز قد تطور كشكل من أشكال السجع منتظم وزنيا (٣) . وقد كان البحث فى هذه النقطة ، كما هو الحال مع السجع بوجه عام ، بطيئا جدا ، وأسفر على وجه الخصوص عن فشل فى الجمع بين تحليل النصوص والدراسة الفاحصة للمؤلفات النقدية العربية فى السجع . ومما له مَغْزًى أن مقال كرنكو عن السجع فى الطبعة الأولى من « دائرة المعارف الإسلامية : The Encyclopaedia of Islam » ليس فيه ذكر لأى من المؤلفات النقدية العربية (٤) . ويقدم لنا كتاب « النثر الفنى فى القرن الرابع » لزكى مبارك ملخصا جيدا لتاريخ السجع واستعمالاته فى القرون الهجرية الأربعة الأولى معتمدا فى ذلك على عدد من المؤلفات النقدية المتاحة (٥) . ولكنه لم يكن مهتما بقضايا السجع وعَرُوضه بل بالموضوعات والأجناس الأدبية التى كان السجع يُسْتَعْمَل فيها ، وإلى أى مدى اسْتُخْدِم فى كتابات المؤلفين المختلفين ، وكذلك إلى أية درجة ساندته الأساليب البلاغية الأخرى . وقد طور ريجى بلاشير ترجمة كلمة « سجع » إلى « نثر مُقَفًّى أو مُوَقَّع :

« rhymed or rhythmic prose » متوصّلا بذلك إلى أفضل ترجمة حتى الآن لهذا المصطلح ، ربما كنتيجة لدراساته للقرآن . قال : « يتميز هذا النثر باستخدام وحدات ذات إيقاع تتسم بوجه عام بالقِصَر ، حيث تتكون من أربع تفعيلات إلى ثمانٍ أو عشر وأحيانا أكثر من ذلك ، وتنتهي بـ « une clausule » ** . وهذه الوحدات ذات الإيقاع مصنفة إلى مجموعات على شكل سلاسل ذات قافية واحدة . وكل وحدة ذات إيقاع فى هذه المجموعات لاتتضمن بالضرورة نفس العدد من التفعيلات ، كما أن العنصر الأساسى فى آخر المطاف يتكون من الـ « clausule » التى تنتهى بفاصلة . ويمكن ترجمة كلمة « سجع » على وجه التقريب إلى « نثر مُقَفًّى ذى إيقاع » (٦) . وفى عام ١٩٧٤ م ضمَّن شايندلن (Sheindlin) كتابه « Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid Ibn 'Abbad » بعض الملاحظات الخاصة بالتحليل الوزنى للسجع ، قائلا إن البلاغيين القدماء قد حبّذوا المحافظة على المساواة الإيقاعية بين العبارات المسجوعة . وقد استشهد باثنين من المؤلفات القديمة فى الموضوع ، وهما « كتاب الصناعتين » للعسكرى و « المثل السائر » لابن الأثير (٧) . وفى عام ١٩٧٦ م ذكر عبد الفتاح كيليتو أقوال

النقاد العرب القدماء حول هذا الموضوع قائلا إن « السجع يفترض وجود نَسَق وزنى أقل صلابة بالتأكيد من ذلك الموجود فى الشعر ولكنه مع ذلك يخضع لبعض القواعد التى لم يقصّر البلاغيون فى تقنينها » (٨) . وفى عام ١٩٨١ م أصدر بيير كرابون دى كابرونا دراسة بعنوان : « Le Coran : awx sources de la parole oraculaire » قام فيها بتحليل إيقاعى لعدد من السور المكية ، وذلك دون الاستعانة بأى مصادر قديمة عن السجع (٩) . وفى سنة ١٩٨٢ م وأثناء قيامه بتحليل المقامات المختارة للهمدانى والحريرى عروضيًّا وجد حاييم ي . شينين (Hayim Y. Sheynin) أن كيليتو لاتعضّده المصادر التى رجع إليها ، وحاول من جهته أن يتوصل إلى مؤلفات أقدم حول الموضوع . لقد درس المؤلفاتِ البلاغية القديمة ، وإن لم يذكر لنا شيئا عنها ، ولكنه لم يستطع أن يجد أي شيء يتصل بقضايا العروض ، ثم انتهى إلى القول بأن « من الغريب أنه لم يُوضَعْ أي كتاب فى دراسة البناء العروضى للسجع » (١٠) . وفى عام ١٩٨٥م أكد أدونيس فى كتابه «Introduction a la poetique arabe» على أهمية السجع فى تطور مفهوم الوزن فى الشعر العربى ، وقدم لنا نماذج من السجع مختلفة كما صنَّفها البلاغيون

العـرب ، وذلك اعتمادا علـى « كتاب الصناعتيـن » للعسكرى وغيره من المؤلفات (١١) . باختصار ، أبدى عدد من الدارسين المحـدثيـن اهتمـامهـم باستكشـاف خصـائـص السجـع الشعـريـة وعـروضـه . وللأسف فإن الدارسين الغربييـن ، وإن أنفقوا جهدا كبيراً فى دراسة نصوص السجع ، كانوا غافلين إلى حد بعيد عن جهود النقاد العرب القدماء فى هذا الموضوع . أما الدارسون العرب المحدثون فإنهم ، وإن كانوا أكثر وعيًا بالنقد القديم الخاص بالسجع ، لم يطبقوا معرفتهم بهذه الأعمال النقدية على نصوص السجع الأصلية بغية دفع عجلة الدراسة فى هذا المجال إلى الأمام .

الهوامش

* ورد فى رسالة « التوابع والزوابع » وصف الأسلوب المسجوع لابن شهيد مؤلفها ، على لسان تابع من التوابع ، بأنه لا هو نثر ولا نظم . وهذا نص العبارة : « إنك لخطيب وحائك للكلام مجيد ، لولا أنـك مغرم بالسجع ، فكلامك لا نثر ولا نظم » (انظر هامش ١٥ فى الدراسة التى تلى هذه الترجمة) - المترجم .

١- المقدمة / ٣ / ٣٢٢ ، وترجمة روزنتال Rosenthal / ٣ / ٣٦٨ .

٢- السابق/ ٣ / ٣٢٣ ، وترجمة روزنتال / ٣ / ٣٦٨ .

3- Abhandlungen zur arabischen Philologie , 1 : 59 , 76 .

وفى ص / ٧٦ . نراه يقول : « إن أقدم الأشكال الموزونة من الشعر العربى هو الشكل المسمّى بالرَّجَز، الذي لم يكن فى الواقع إلا السجع المنتظم المقفى (*) .

* (هذا النص أورده المؤلف كما كتبه جولدتسهير بالألمانية - المترجم) .

4- The Encyclopaedia of Islam , 1st edition , s. v. " Sadj' " .

5- Zaki Mubarak , La Prose Arabe au IV siecle de l' Hegire (Paris : Maisonneuve , 1931) . 78 - 94 ، والنثر الفنى فى القرن الرابع / القاهرة / دار الكتاب العربى / ١٩٣٤ م / ١ / ٧٥ - ١٢٣ ، ١٣٧ - ٥٣ .

** « La clausule » فى البلاغة والعروض اللاتينيين : المقطع أو المقاطع الأخيرة من الجملة أو البيت أو الفقرة . وقريب من هذا فى العروض العربى « السبب الخفيف » و « الوتد المجموع » - المترجم (نقلا عن « Dictionary of literary Terms » للدكتور مجدى وهبة / مكتبة لبنان / بيروت /١٩٧٤م / مادة «clausula») . وانظر Richard A. Lanham , A. Handlist of Rhetorical Terms , University of Colifornia Press , 1969 , art. " Clausula " , P. 24 .

6- Regis Blachere , Histoire de la literature arabe des origines a la fin du XV e siecle de J.- C. (paris : Adrien Maisonneure , 1964) , 189 . (***)

(*** هذا الاقتباس قد أورده المؤلف بالفرنسية كما هو فى الأصل - المترجم) .
7- (Leiden : Brill , 1974) , 58 see n. 88 .
ومع ذلك فهو يخطئ، قائلاً إن ابن الأثير يحبذ تأليف العبارات المسجوعة من نفس العدد من المقاطع تقريبا وإنه « يلحّ على هذا المطلب أقوى مما يفعل العسكرى » . إن ابن الأثير يرى أن العبارات المسجوعة ينبغى أن تتكون من نفس العدد من الألفاظ ، لكنه لم يشر إلى المقاطع . وسوف نناقش هذا فيما بعد .
8- " Le Genre seance : une introduction " , Studia Islamica . 43 (1976) , 29 (****) .
(**** أورد المؤلف هذا الاقتباس كما هو فى الأصل الفرنسى - المترجم) . وقد رجع كيليتو فى مقاله هذا إلى بعض المؤلفات القديمة عن السجع ، منها « العمدة » لابن رشيق القيروانى و « أسرار البلاغة » لعبد القاهر الجرجانى ، و « إعجاز القرآن » للباقلانى . ولكنه فى حدود علمى لم يكن ليستطيع أن يستخلص الرأى السابق من هذه الكتب .
9- (Publications Orientalistes de France , 1981) .
وهذا العمل هو أطروحة المؤلف فى جامعة جنيف .
10- " A prosodic study of saj ' in Classical Maqamat " , parts I and II (unpublished papers , Univ. of Pennsylvania , 1982) , part I , p. 5 .
11- Adonis , Introduction a La poetique arabe , trans. Bassam Tahhan and Aann Wade Minkowski (Paris : Editions Sindbad , 1985) , 23 .

وزن السجع القائم على النَّبْر

إن ضياء الدين بن الأثير هو واحد من أقدم البلاغيين الذين بحثوا طول العبارات المسجوعة تفصيلاً ، وكذلك هو واحد من القلائل الذي فعلوا ذلك عن طريق الأرقام . وقد اعتمد عليه فى هذا الصدد اعتمادا كبيرا كثير من النقاد المتأخرين . وتستلزم المناقشةُ الآتيةُ لعمله هذا الكلامَ عن عدد من المصطلحات الهامة : ففى العربية تُسمَّى جملة السجع أو عبارته « سجعة (ج : سجعات) » أو « فَصْل (ج : فصول) » أو « فَقْرة (ج : فِقَر) » أو « قرينة (ج : قرائن) » (١) . وفى تحليله للغروض السجعى يورد ابن الأثير أمثلة تبيّن لنا كيف أن طول سجعةٍ ما يقارب ، إن لم يساو تمامًا ، طول السجعة المشاركة لها . وهو يسمى هذا بـ « الاعتدال » (٢) . ولكن كيف يحدد طول السجعة ؟ إنه يصف طول السجعة عن طريق عدّ « اللفظات » التى تحتوى عليها . ولانجده فى أى مكان من كتابه يذكر « تفاعيل » الخليل . وهذا يدلنا على أن الوحدة الأساسية في الوزن ، على الأقل عنده ، هى اللفظة . إن كل لفظة تمثل تفعيلة أو إيقاعة واحدة فى الوزن ، دون اهتمام كثير بطول كل لفظة أو طول تفاعيلها .

ويوحى تحليله بأن للسجع وزنا قائماً على النبر يشكّل فيه تفاعيلَه النَّبْرُ الواقعُ على الألفاظ . وبعبارة أخرى نقول إن اللفظة فى السجع تناظر التفعيلة فى الشعر .

وثمة مشابهة كبيرة بين ماجاء فى كتاب حاييم شينين الأخير ونظام ابن الأثير ، برغم أن الأول لم يكن على علم بما كتبه الأخير فى السجع . لقد اتضح لشينين من خلال التحليل المفصَّل لعدد من مقامات الهمدانى والحريرى أن للسجع نظاما وزنيا يقوم على النبر . يقول : « إن نظام الوزن فى السجع هو نظام نَبْرِىّ ، بمعنى أن سجعات كل مجموعة مشتركة فى فاصلة واحدة تحتوى على ذات العدد من النبرات السّجعية » (٣) .

وقد يُعْتَرَضُ علىَّ بأن عدد اللفظات ربما لا يتطابق تمامًا مع عدد الإيقاعات السجعية فى سجعة ما ، مادامت هناك بعض الألفاظ التى تُكْتَب على هيئة كلمات منفصلة ولكن ليس لها نبرها الخاص بها ، وذلك مثل « فى » عندما تليها همزة وصل . ومع أن الأمثلة التى يوردها ابن الأثير ليست من الكثرة بحيث تقدم لنا نظاما كاملا فإنها تساعدنا فى حل بعض المشاكل من مثل وضعية الحروف المتصلة ، وحروف الجر ، وأدوات الاستفهام والشرط والنصب والجزم والعطف ، والضمائر

المتصلة . وعلى سبيل المثال فإنه يذكر أن الآية القرآنية التالية تتضمن ثماني « لفظات » : « بل كذّبوا بالساعة وأعتدنا لمن كذّب بالساعة سعيرا » (٢٤/١١) (٤) ، حيث إن حروف الجر المتصلة مثل « بـ ... » و « لـ ... » لاتُعَدُّ لفظات مستقلة . فـ « بالساعة » كلها تفعيلة واحدة ، كما هو الحال فى « لمن » . كذلك فالحروف المتصلة مع مابعدها مثل « الواو » لاتُعَدّ ألفاظاً مستقلة ، وعلى هذا فعبارة « وأعتدنا » هى كلها تفعيلة واحدة . وأخيرا فأدوات مثل « بل » تُعَدُّ تفاعيل مستقلة . وهو يذكر أن الآية القرآنية التالية تحتوى على تسع « لفظات » : « إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيُّظا وزفيراً » (٢٥/١٢) (٥) . إن حرف الجر « مِنْ » هنا يعتبر تفعيلة مستقلة . وهذا يبين لنا أن الحروف المتصلة مثل « بـ ... » و « لـ ... » و « و ... » و « فـ ... » و « أ...» وغيرها من حروف الجر والعطف المشبوكة مع مابعدها من الكلمات ، وكذلك اللواحق ، تُعَدّ جزءا من اللفظة التى شُبِكَتْ فيها . إنها لكونها ليس لها نبر خاص بها لا تُعْتَبَر لفظات مستقلة هنا . أما غير ذلك من أدوات الاستفهام والشرط والجر والنصب والجزم ، مثل : « هل ، إنْ ، لَمْ ، مِنْ ، أن » ،

فَيُنْظَر إليها على أنها تتمتع بنبر خاص بها ومن ثم تُعَدُّ كلمات مستقلة . وهذا يبين لنا كيف أن نظام ابن الأثير ونظام شينين هما فى الحقيقة شىء واحد .

بيد أنه من الصعب التعامل مع كلمات من مثل « فى » و « ما » ، اللتين يمكن النظر إليهما على أنهما طويلتان أو قصيرتان حسب موضعهما وطريقة استعمالهما . مثلا عبارة « فى الساعة » لاتختلف عن عبارة « بالساعة » ، إذ إن « فى » قد قُصِّرت إلى « فِ ... » بعد مجىء همزة وصل بعدها ، و « فِ ... » ليس لها نبر خاص بها فكأنها حرف متصل . ومن ثم فعندما تُقَصَّر « فى » إلى « فِ ... » فلا بد أن تُحْتَسَب لفظة واحدة . وبالمثل فإن « ما » عندما تتبعها همزة وصل لابد أن تُعَدّ جزءًا من اللفظة التالية لها ، كما فى الآية الآتية من سورة « القارعة » : « وما أدراك ما القارعة » (١٠١/٣) . وفى رأيى أن « ما » الأولى فى هذه الآية ينبغى أن تحسب لفظة منفصلة ، أما الثانية فتحتسب جزءا من الكلمة التى تليها .

إن هناك بعض التساهل فى تحديد ما إذا كان ينبغي حسبان الشىء « لفظة » واحدة بتعبير ابن الأثير أو ذا

« إيقاع » واحد حسب مصطلح شينيـــن ، أوْ لاَ . وفى ألفاظ الفاصلة فى أواخر آيات سورة « الزلزلة » (٩٩/١-٥) مثال طيب على هذا : « زلزالَها - أثقالَها - مالَها - أخبارَها - أوْحَى لها » . إن عبارتَيْ « ما لَها » و « أوْحَى لها » كلتاهما مركبة من كلمتين منفصلتين كل منهما لهـا بطبيعة الحال نبرها الخاص بها . ومع هذا فمن الواضح أنه بسبب الفاصلة فإن هاتين العبارتين ينبغى أن تُعَامَلا على أنهما وحدتان كلٌّ منهما مكونة من لفظة واحدة أو إيقاع واحد . ومن شأن ذلك أن يفرض علينا الطريقة التى ينبغي أن نقرأهما بها . وإليـك مثـالاً آخـر مشابهـا : « فأُمّه هاويةْ - وما أدراك ما هِيَهْ - نارٌ حاميةْ » (١٠١/٩-١١) ، حيث إن عبارة « ما هِيَهْ » المكونة من كلمتين هما : « ما » و « هِيَهْ » قد أُدِّيت ككلمة واحدة « ماهِيَهْ » للحفاظ على اعتدال السجع .

وتبقى هناك نقاط كثيرة تحتاج إلى الدراسة . بيد أن النتيجة الأساسية التى خرج بها شينين ، ومن قبله بأكثر من سبعة قرون ابن الأثير ، هى أن اللفظة لا التفعيلة أساس العروض السجعى . وإن تحديد طول « السجعة » باستخدام مصطلح التفاعيل ، كما فعل بلاشير (الذى ذكر فى النص

الذى سبق أن أوردناه له فى هذا البحث أن العبارة السجعية تتروح عادة بين أربع تفعيلات و عشرٍ) ، لَيَدُلّ على خطإٍ فى فهم أساسيات العروض السجعى . ومن المدهش أن شينين ، وقد قرأ الجزء الخاص بالسجع فى « المثل السائر » ، يخطىء فى القول بأن ابن الأثير ينصح بأن تكون العبارات المسجوعة مكونة من نفس العدد من التفاعيل تقريباً ، وأنه « يلح على ذلك أكثر مما يفعل العسكرى » . لقد أدخل شينين كلمة « التفاعيل » فى النصّ إدخالاً ، وذلك بتأثير ما عنده من فكرة مُسْبَقَة . ويبدو أن انشغاله بالتفعيلة على هذا النحو الملحّ هو نتيجة لما تأصل من عادة عدّ التفاعيل فى الشعر الموزون بسبب الاحترام الزائد للنظام الخليلى وقله الانتباه لنبر اللفظة فى العَروض العربى التقليدى (٦) .

الهوامش

١- يغلب على ابن الأثيـر أن يستعمـل كلمـة « فصـل » . ومع ذلك فإن مصطلح « سجعة » هو الذى سوف يُسْتَعْمَل على مدى هذا البحث .

٢- المثل السائر / ١ / ٣٣٣ .

3- " A prosodic Study in Saj in Calssical Maqamat " , Part II , p. 115.

ولأن شينين لم يطلع على المصادر العربية التى تتناول هذا الجانب من ظاهرة السجع فإنه قد أطلق على مصطلح « الفصول » عبارة « rhyme syntagmata » ، واختصارها « RS » .

٤- المثل السائر / ١ / ٣٣٣ - ٤ .

٥- نفس المرجع والصفحة .

٦- يُعَدّ كتاب كمال أبو ديب « فى البنية الإيقاعية فى الشعر العربى » (بيروت / دار العلم للملايين / ١٩٧٤ م) ، الذى يتضمن مناقشة تفصيلية للنبرة ، استثناءً واضحًا من عبارتى الأخيرة هذه .

العبارة المطلعية (*) فى السجع

إن أحد الأمثلة التى ضربها ابن الأثير يمكّننا من أن نحدّد صفة من صفات السجع فى غاية الأهمية فى التحيل الشكلى للنصوص السجعية . إنه يقول عن قطعة السجع الآتية ، وهى من إنشائه : « الصديق من لم يَعْتَضْ عنك بخالف ، ولم يعاملك معاملة حالِف » ، إن كلاًّ من الجملتين تشتمل على أربع كلمات ، لأن الفصل الأول هو : « لم / يعتض / عنك / بخالف » (١) . وهذا معناه أن كلمتى « الصديقُ مَنْ » ليستا جزءًا من الفصل ، بل هى عبارة تمهيدية لاتدخل فى بناء السجع . وهذا النموذج من العبارة المطلعية ، وإن لم يكن إجباريا ، كثير الشيوع فى السجع ، بما فيه السجع القرآنى . وعلى سبيل المثال فإن العبارة المطلعية فى الآيات التالية قد وُضِعَتْ داخل قوسين : « (الحمد لله) رب العاملين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين ... » (١/١-٣) .

وقد فات العسكرىَّ أن يفهم وضع العبارة المطلعية ، إذ أورد النص المسجوع التالى لأحد الأعراب فى وصف الجراد : « (فسبحان من يُهْلِك) القوىَّ الأكول ، بضعيف المأكول » ، قائلاً إن عبارة « فسبحان من يُهْلِك القوىَّ الأكول » أطول من

العبارة التى تليها ، وبهذا خرجت على القاعدة التى تقول بوجوب تساوى العبارتين المسجوعتين فى الطول . ثم يمضى قائلاً إن هذا جائز لا غبار عليه لكونه ليس إلا جزءًا صغيرا من النص المسجوع (٢) . والواقع أن الجملتين ذواتا طول واحد ، وهذا أمر يؤكده الطباق والتوازى الشكلى بين عبارتى : « القَوِىّ الأكول » و « الضعيف المأكول » . كذلك لم يستطع التفتازانى أن يدرك طبيعة العبارة المطلعية عندما تصدى لشرح نص ورد فى « تلخيص » القزوينى ، وإن كان من المؤكد أن هذا الأخير لم يشاركه فى الاضطراب الذى وقع فيه . يقول القزوينى متابعًا ابن الأثير والعسكرى : « ولا يَحْسُنُ أن تُعْطَى قرينةٌ أقصر منها قَصْرًا كثيرًا (**) » ، فيعقّب التفتازانى بأن القزوينى قد قال : « قَصْرًا كثيرا » كى يتجنّب انتقاد بعض الأسجاع القرآنية مثل ماجاء فى سورة « الفيل » من كون السجعة الأولى أطول من التى تليها : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل * ألم يجعل كيدهم فى تضليل » (١٠٥/١-٢) (٣) . وعلى رغم وجود أسجاع قرآنية تلى فيها سجعةٌ قصيرةٌ سجعةً أطولَ منها ، فإن هذا المثال ينبغى ألا يحلّل بهذه الطريقة ، إذ من الواضح أن « ألم تر » هى عبارة مطلعية وأن كلتا السجعتين مكونة

من خمس كلمات . .

وقد فهم شينين ظاهرة العبارة المطلعية فهمًا جزئيًا ، ولكنه شرحها بطريقة مختلفة . قال : « إن الأغلبية الكبيرة من السجع عبارة عن وحدة ذات فاصلة مشتركة ومكونة من سجعتين . وعندما تكون السجعة الأولى أطول من الثانية فإنها يمكن أن تُقَسَّم إلى قسمين الثانى منها مساوٍ للسجعة التالية . وطول السجعة الأولى يكون فى هذه الحالة غير ملائم من الناحية العروضية ، وبالتالى فإنها يمكن أن تتنوع فى حدود واسعة نسبيًا » (٤) . إن تحليل شينين جدّ مقاربٍ لما عند ابن الأثير . وعندما يقسم شينين السجعة إلى قسمين فإن القسم الأول يكون هو العبارة المطلعية والثانى هو السجعة الفعلية . وأكثر معقولية من هذا أن نعدّ العبارة المطلعية(the introducotry phrase) كيانا مستقلا ونقول إن السجعة الفعلية تبدأ بعد تلك العبارة . ولقد اخترتُ أن أطلق على هذه الـ « introductory phrase » (***) اسمًا عربيا من الآن فصاعدًا هو « المطلع » ، أى «introduction » (٥) . وهذا أحد الملامح التى تميز السجع من الشعر ، إذ لا شىء فى الشعر يقع خارج النسق الوزنى للقصيدة ، على حين أن المطلع يقع خارج الإطار

العروضى للسجع .

وإن الحدود التى يمكن أن يتنوع داخلها المطلع فى القرآن ليست كبيرة الاتساع ، بل هى فى الغالب جد قصيرة حيث لا تزيد فى بعض الأمثلة عن كلمة أو اثنتين . وفى الأمثلة التالية من سورة « الزلزلة » (****) (٩٩) ، لايتجاوز المطلع كلمة مفردة ، أما السجعة التالية لها فثلاث كلمات : « (إذا) زُلْزِلَتِ الأرض زِلْزَالَها * وأخرجت الأرضُ أثقالَها * وقال الإنسان ما لها » (٩٩/١-٣) . وفى المثال الذى أوردناه قبلا من ابن الأثير نجد أن المطلع مكون من كلمتين هما « الصديق من » ، أمّا السجعتان اللتان تليانه فكل منهما مكونة من أربع كلمات : « لم يعتض عنك بخالف ، ولم يعاملك معاملة حالف » . وفى بعض الأحيان يتساوى المطلع طولاً مع السجعة التالية له ، وذلك كما فى مثال سورة « الفاتحة » الذى استشهدنا به فيما سلف ، أو مثلما فى سورة « الإخلاص » : « (قل هو) الله أحد * الله الصمد » (١١٢/١-٢) . إن كل سجعة من هذه السجعات مكونة من كلمتين كالمطلع . وفى النص التالى من سورة « العاديات » : « (أفلا يعلم إذا)(*****) بُعْثِرَ ما

فى القبور * وحُصِّل ما فى الصدور » (١٠٠/٩-١٠) نرى أن طول كل من المطلع والسجعتين التاليتين له هو ثلاث كلمات . ويبدو أن أقوى أطوال المطالع تأثيرا إما أن تكون أقل من طول السجعة التالية أو مساوية له . وأطول الأمثلة التى عَثَرْتُ عليها فى القرآن مساوية تمامًا للسجعة التى تليها . وإن أى مطلع أطول من ذلك من شأنه أن يُفْسِد التوازن العروضى بينه وبين العبارات التالية له . وفى القسم الثانى من دراسته عن « المقامات » فإن شينين ، وقد أحسّ بنواحى القصور فى تحليله السابق ، قد اعتبر « المطالع » سجعات منفصلة (٦) . وأظن أنه قد أخطأ فى ذلك : أولاً لأنها ليس بينها قوافٍ مشتركة ، وثانيًا لأنها يمكن أن تكون قصيرة للغاية بالمقارنة إلى السجعات التالية لها .

الهوامش

* هـذا المصطلح فى الأصل الإنجليزى هو« The indroductory phrase » - المترجـم .

١- المثل السائر / ١ / ٣٣٤ .

٢- كتاب الصناعتين / ٢٦٢ - ٣ . وانظر أمثلة مشابهة من الحديث النبوى فى ص / ٢٦٤ .

** النص فى ط . محمد محيى الدين عبد الحميد / دار الكتاب اللبنانى / ط ٥ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م / ٢ / ٥٤٨ هو : « ولا يَحْسُنُ أن تُولَى قرينةٌ قرينةً أقصـر منهـا كثيرا » . وحتى على النص الذى أورده المؤلف ، فالمفـروض أن تنصـب « قرينة » و « أقصر » : الأولى على أنها مفعول ثانٍ للفعل « تعطى » ، الذى نائب فاعله محذوف تقديره « القرينة السابقة » ، والثانية على أنها وصف لها . كذلك فالصواب فى « قَصْراً » هو « قِصَرًا » . والغريب أن المؤلف قد ترجم العبارة ، رغم هذه الأخطاء الضبطية التى سقط فيها ، ترجمة صحيحة ، إذ قال (ص / ١١٧) :
" It is not proper that a much shorter qarinah be made to follow the pevious qarinah" - المترجم .

٣- الشرح المختصر / ٣ / ١٧٤ .

4- Sheynin , Part II , 115 ,

*** وترجمتُها ، كما تكرر سالفا ، هى « العبارة المطلعية » - المترجم .

٥- يمكن الرجوع إلى استعمال مصطلح « مطلع » فـى الشعـر الأندلسى حيث يعنى « السِّمْط » الاختيارى قبل المقطع الأول التام من الموشحة . انظر : James T. Monroe Hispano- Arabic Poetry (Berkely : Univ. of California Press , 1974) , 392 .

**** سماهـا المؤلف «الزلـزال » ، والمعـروف فـى تسميـة هذه السورة هو اسم « الزلزلة » - المترجم .

***** أخطأ المؤلف هنا ، إذ كتب العبارة بالحروف اللاتينية هكذا : « أفلم يَعْلَمُ ... » - المترجم .

6- Ibid ., i - ii .

عدد اللفظات أو التفاعيل فى السجعة

من الطرق التى يصنف ابن الأثير السجع على أساسها الاعتماد على طول السجعة (١) . وهو يقدم لنا صنفين من السجع : السجع القصير والسجع الطويل ، ويعرفهما تعريفًا عدديًّا . ومرة ثانية نراه لايحدد الطول إلا عن طريق اللفظات لا التفاعيل ، فالسجع القصير هو ذلك الذى تتكون كلٌّ من عباراته من لفظتين (٢) إلى عشر لفظات ، أما السجع الطويل فهو السجع الذى تتضمن سجعاته إحدى عشرة لفظة فصاعدًا . وليس هناك حد معين لطول العبارات السجعية . وفى رأى ابن الأثير أن السجع الطويل غير مضبوط (٣) . وأطول الأمثلة التى يستشهد بها فى ذلك المجال ، وهو من سورة « الأنفال » ، يحتوى على تسع عشرة (نص عبارته : « نحو عشرين ») لفظة فى كل سجعة . وهذا هو : « إذ يريكهم الله فى منامك قليلا ولو أراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم فى الأمر ولكن الله سلّم إنه عليم بذات الصدور * وإذ يريكموهم إذ التقيتم فى أعينكم قليلاً ويقللكم فى أعينهم ليقضى الله أمرا كان مفعولا وإلى الله ترجع الأمور » (٨/٤٣-٤٤) (٤) . ويقسم القزوينى فى « الإيضاح » السجع من حيث الطول إلى

ثلاث مجموعات : قصير ومتوسط وطويل (٥) ، ولكنه رغم ذلك لا يقدم لنا أية قوائم إحصائية . وهو يستشهد بمثال قرآنى على السجع القصير الذى تتكون سجعاته من لفظتين : « والمرسلات عُرْفا * (***) والعاصفات عَصْفا » (٧٧/١-٢) . ويتضمن مثال السجع المتوسط ، وهو من سورة « القمر » ، سجعتين من أربع كلمات وسبع على التوالى : « اقتربت الساعة وانشقَّ القمر * وإن يروا آية يُعْرِضوا ويقولوا سِحْرٌ مستمر » (٥٤/١-٢) . أما مثال السجع الطويل الذى يورده القزوينى فهو ذلك الذى قدمه ابن الأثير . ويورد القلقشندى هو أيضا المثال ذاته على السجع الطويل ، إلا أنه يقرر أنه أطول شىء وصل إليه السجع فى القرآن ، مخالفاً بذلك قول ابن الأثير بأنه لايوجد حدّ معين لطول السجعة (٦) . وهذا يُمِدّنا بمقياس آخر ، بالإضافة إلى القافية ، لتحديد كمّ السجع فى القرآن ، ويظهر أن القلقشندى يظن أن جميع الآيات التى هى أطول من ذلك ليست سجعاً ، وذلك فيما يبدو لأنها لم تحافظ على التوازن والتوازى الموجودين فى هذا المثال . إن فى القرآن كثيرا من الآيات التى إن كانت تتفق فى القافية مع الآيات المحيطة بها فإنها تزيد كثيرا عن تسع عشرة لفظة ، كما أنها

ذات طول متفاوت . فمثلا الآيات رقم ٢٨١ و ٢٨٢ و ٢٨٣ من سورة « البقرة » تنتهى بالفاصلة « أُوم » أو « إيم » ، ومع ذلك فأطوالها على الترتيب هى ١٥ و ١٢٧ و ٣٢ لفظة . ومن الواضح أنها ليست سجعًا بمفهوم القلقشندى للسجع .

ويضيف القلقشندى أنه مادام القرآن هو قمة الفصاحة فعلى الكتَّاب إذن ألا يجعلوا سجعهم يتجاوز المدى الذى فى القرآن (٧) . وهكذا فإنه لا يقول فقط إن فى القرآن سجعًا كثيرًا وإنه قد قرأه كله من أجل معرفة ما فيه من سجع ، بل هو أيضا يَعُدّ القرآن النموذج الذى ينبغى أن يحتذيه كل كتاب السجع . ويمضى القلقشندى فينصح كتَّاب الدواوين نصيحة تتعلق بطول السجعات ، قائلا إن السجعة الأولى فى أى رسالة رسمية ينبغى ألاَّ تمتدَّ إلى السطر الثانى ، وذلك كى يمكن معرفة محتوى الرسالة من نظرة واحدة . وفى هذه الحالة ، فإن الطول المقبول للسجعة سوف يعتمد على مقاس الورق المستعمل (٨) .

ويبدى النقاد العرب القدماء ميلاً ملحوظًا للسجعات القصار . ويؤكد ابن الأثير ، كما فعل العسكرى من قبله ، أنه كلما كان السجع أقصر كان أفضل ، لأن القوافى حينئذ ستكون أقرب من بعضها البعض وأكثر إمتاعًا من ثمَّ للمستمع . وإن

أفضل نماذج السجع هو النموذج ذو السجعتين . ويستشهد ابن الأثير بالمثال التالى من سورة « المدثـر » : « (يا) أيها المدثـر * قم فَأَنْـذِرْ * وربَّـك فكبِّـرْ * وثيابَك فَطَهِّرْ * والرُّجْـزَ فاهجُـرْ » (٧٤/١-٥) .

وإن قواعد كتابة السجع أقل جمودًا من حيث الطول من قواعد نظم الشعر . ويؤكد النقاد أنه كلما كان السجع أقصر كان أفضل . ورغم ذلك فإن بعض النقاد يُجيزون أن يكون السجع بأى طول ، أما القلقشندى فإنه يصرّ على ألاّ يتجاوز تسع عشرة كلمة ، وهو أقصى شىء بلغه السجع فى القرآن . وهذا أطول جدًا من أى بيت شعرى . ومن النادر مع ذلك أن نجد سجعاً قريبا من هذا الطول فى أى من كتابات الأدباء المتأخرين . وفى ذات الوقت ، فإن السجع قد يتضمن سلسلة من السجعات كل منها مكون من كلمتين ليس غير ، وهذا أقصر من أى شطرة بيت . ونحن نجد فى القرآن وفى الكتاب المسجوعة المتأخرة أن السجع القصير أكثر شيوعا ، بيد أن المدى فى القرآن أكبر .

الهوامش

١- المثل السائر / ١ / ٣٣٥ - ٧ .

٢- ينبغى أن نذكر هنا أنه برغم قول ابن الأثير إن أقصر سجع ممكن هو ما تضمن سجعات من كلمتين ، فإن من الممكن أن تكون هناك سجعة من كلمة واحدة لا غير (*) كجزء من بناء أتمّ ، وذلك كما فى الآية الأولى من سورة « الرحمن » (٥٥ / ١-٣) : « الرحمن * (*) خلق الإنسان * علّمه البيان » . والظاهر أن النقاد ، فى مناقشتهم لطول السجعة المفردة ، قد حصروا تفكيرهم فى الحالات التى تكون فيها السجعات جميعاً ذات طول واحد (* يستطيع القارىء أن يجد عددًا غير قليل من هذا اللون من السجعات فى رسالة ابن غرسية الأندلسى الشعوبية . وقد دَرَسْتُ هذه الرسالة هى والردود التى كُتِبَتْ ضدها فى بحث بعنوان : « رسالة ابن غرسية الشعوبية والردود عليها » ، فيُرْجَع إليها . وبالنسبة لآيات سورة الرحمن التى استشهد بها الكاتب فى هذا الهامش نراه قد نسى الآية الثانية : « علّم القرآن » - المترجم) .

٣- المثل السائر / ١ / ٣٣٧ .

٤- نفس المرجع والجزء والصفحة .

٥- الإيضاح فى علوم البلاغة / ط . محمد عبد المنعم الخفاجى / بيروت / دار الكتب (**) اللبنانى / ١٩٤٩م / ٢ / ٥٤٨ - ٩ (** الصواب : « دار الكتاب اللبنانى » - المترجم) .

*** الصواب : « فالعاصفات عَصْفا » - المترجم .

٦- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٧ .

٧- المرجع السابق .

٨- نفسه .

عدد السجعات فى الوحدة السجعية الواحدة

من التقاليد الشعرية أن تجرى القصيدة من أولها إلى آخرها على نفس القافية والوزن ، ولكن السورة القرآنية أكثر مرونة من القصيدة من حيث القافية ، إذ إنه من الجائز بل من المستحسن تغيير تلك القافية فى السجع . ويؤكد السيوطى هذا الفرق قائلاً : « وما جاء الانتقال فى الفاصلة والقرينة وقافية الأرجوزة من نوع إلى آخر بخلاف قافية القصيدة » (١) . ويذكر ابن سنان الخفاجى أن قد التُزِمت فى الخُطَب الدينية والرسائل وغيرها من الكتابات ، إلا أنه يضيف أن من الخطإ كتابة رسالة بكاملها مسجوعة على قافية واحدة ، « لأن ذلك يقع تعرضا للتكرار وميلاً إلى التكلف » (٢) . وبرغم أن بعض السور تحتوى على عدد كبير من الفواصل فإن الميل إلى الالتزام بالفاصلة الواحدة هو من القوة بمكان فى القرآن . من ذلك أن سورة « الأعراف » (٧) مكونة من ٢٠٦ آية منها ٢٠٣ تنتهى بـ « أُون » أو « أُوم » أو « إِين » أو « إِيم » ، وكذلك سورة « المؤمنون » (٢٣) وعددها ١١٨ آيةً ، وسورة « النمل » (٢٧) وعددها ٩٣ آيةً ، وسورة « ياسين » (٣٦) وعددها ٨٣ آيةً ، وسورة « الرحمن » (٥٥)

وعددها ٧٨ آية ، كلها تلتزم تمامًا بقافية واحدة . ومع هذا ، وهو ما سوف نوضحه لاحقا ، فقد استُخْدِمَتْ أساليب مختلفة لخلق تقسيمات فى السورة مع الاحتفاظ فى نفس الوقت بالقافية الواحدة . ومن ناحية أخرى فإن بعض السور القصيرة تحتوى على عدة قوافٍ مختلفة ، ومنها سورة « العاديات » (١٠٠) ، التى تتضمن أربع قوافٍ متميزة فيما لايزيد عن إحدى عشرة آية .

ما هى إذن وحدة السجع الأساسية ؟ إن الوحدة الأساسية فى الشعر هى البيت . إن البيت الفرد يمكن أن يُعَدّ كيانا مستقلا ، ولكن هل الوحدة الأساسية فى السجع هى السجعة ؟ يجيب ابن الأثير على هذا السؤال حين يقرر أن التصريع فى الشعر يشبه السجع فى النثر (٣) . إن التصريع يتطلب أن يشترك المصراع الأول والثانى فى البيت فى قافية واحدة . وهذه المقارنة تبين لنا أن كل سجعة تناظر تقريبًا المصراع فى بيت الشعر . وفى الواقع فإن الباقلانى يستعمل لفظة « مصراع » (ج : مصاريع) للدلالة على السجعة فى عدة مناسبات (٤) . وبالتالى فإن الوحدة الأساسية فى السجع هى سجعتان ، وهما تقابلان بيتًا شعريًا كاملاً . وفى كلامه عن كيفية اتحاد العبارات المسجوعة لتكوّن وحدات سجعية لايقدم لنا ابن الأثير

إلا أمثلة لا تزيد على سجعتين أو ثلاث (٥) . ومع أن الوحدة السجعية قد تتكون من سلسلة من ثلاث أو أربع سجعات أو أكثر فإن طريقة النقاد العرب ترينا كيف أنهم يشعرون بأن أشيع ألوان السجع هو المكون من عبارتين . وعند أبى هلال العسكرى فإن أساس السجع أن يتكون من سجعتين (٦) .

ما هى القواعد التى تحكم أطوال الأجزاء المسجوعة ذات القافية الواحدة ؟ إن كلام العسكرى عن عدد السجعات فى الوحدة السجعية هو أصرح ما وقعنا عليه من آراء عند النقاد العرب الذين رجعنا إليهم . إنه يرى أن من الأفضل أن تتكون الوحدة السجعية من سجعتين ، وإن كان من الجائز أن تزيد إلى ثلاث أو أربع (٧)، « فإن جاوز ذلك نُسِبَ إلى التكلُّف » (٨) . وبينما استخدم كثير من كتاب القرن الرابع الهجرى السجعتين كقاعدة عامة (٩) فإن الوضع فى القرآن بخلاف ذلك . وقد لاحظ شايندلين أن القرآن نادراً مايستخدم هذه الثنائية ، على عكس مقامات الهمدانى ، التى تتضمن كثيرا جدا منها ، وكذلك مقامات الحريرى ، التى تكاد أن تكون كلها مقصورة عليها (١٠) . كما لاحظ شينين أن الأغلبية الكبيرة من الوحدات ذوات القوافى المشتركة فى المقامات التى حلّلها

من مقامات الحريرى والهمدانى مكونة من عبارتين مزدوجتين (١١) . ويبدو أن هذين الكاتبين يتبعان النصيحة التى ذكرها العسكرى . وتشير الإحصاءات التى عملها شينين ، بعد تحليله لثلاث مقامات طوال لكل منهما ، إلى أن الوحدات السجعية المكونة من عبارتين تشكّلان عند الهمدانى ٤٨٫٩٧% ، وأن الوحدات المكونة من ثلاث عبارات تشكّل ٢٩٫٨٣ % ، والمكونة من أربع تشكّل ١١٫٠٤ % ، وأن الوحدات الأطول من ذلك تشكّل ١٠٫١٦ % . أما بالنسبة للحريرى فإن الوحدات ذات العبارتين تشكّل ٤٢٫٠٢ % ، وذات الثلاث ٢٩ % ، وذات الأربع عبارات ١٧٫٥٣ % . والسبب هو ماذكرناه من قبل فى الجزء الثانى من هذه الدراسة من أنه يعدّ العبارات المطلعية سجعاتٍ إضافية .

وإليك الآن بعض وحدات سجعية قرآنية ذات أطوال متنوعة وتحتوى على عبارات سجعية متساوية الطول :

- وحدات ذات عباراتين :

« فَأَثَرْنَ به نَقْعا * فَوَسَطْنَ به جَمْعا » (١٠٠/٤-٥) .

- وحدات ذات ثلاث عبارات :

« والعاديات ضَبْحا * فالمُورِيات قَدْحا * فالمُغِيَرات

صُبْحا » (١٠٠/١-٣) .

- ذات أربع عبارات :

« (ألم) نشرح لك صدرك * ووضعنا عنك وزرك * الذى أنقض ظهرك * ورفعنا لك ذكرك » (٩٤/١-٥) .

- ذات خمس :

« تَبَّتْ يدا أبى لهب وتَبّ * ما أغنى عنه ماله وماكسب * سيصلى نارا ذات لهب * وأمرأته حمّالة الحطب * فى جيدها حبل من مَسَد » (١١١) .

إن الوحدات السجعية القصيرة ، وخصوصًا المكونة من ثلاث وخمس سجعات فى الوحدة الواحدة ، كثيرة الشيوع فى القرآن . ومع هذا فكيف يمكننا التوفيق بين رفض العسكرى لزيادة العبارات المسجوعة فى الوحدة السجعية الواحدة عن أربع وبين النص القرآنى التالى ، وهو من سورة « التكوير » : « إذا الشمس كُوِّرت * وإذا النجوم انكدرت * وإذا الجبال سُيِّرَت * وإذا العِشَار عُطِّلَت * وإذا الوحوش حُشِرَت * وإذا البحار سُجِّرت * وإذا النفوس زُوِّجت * وإذا الموءودة سئلت * بأى ذنب قُتِلَت * وإذا الصحف نُشِرَت * وإذا السماء كُشِطت * وإذا الجحيم سُعِّرت * وإذا الجنة أُزْلِفَت * علمت

نفسٌ ما أحَّضرت» (٨١/١-١٤) .

إننا هنا أمام وحدة سجعية مكونة من أربع عشرة عبارة مسجوعة دون أن يكون هناك أى أقسام فرعية ظاهرة . إن القافية واحدة بطول النص كله ، وثمة قدر كبير من التناظر بين العبارات . وهناك نموذج تركيبى واحد مستمر فى الوحدة من بدئها إلى منتهاها .

الهوامش

١- الإتقان / ٢ / ٩٧ .

٢- سر الفصاحة / ١٧١ .

٣- المثل السائر / ١ / ٣٣٨ .

٤- إعجاز القرآن / ٢ / ٩٠ ، ٩٩ .

٥- المثل السائر / ١ / ٣٣٣ - ٥ .

٦- كتاب الصناعتين / ٢٦٠ .

٧- السابق / ٢٦٣ .

٨- نفس المرجع والصفحة .

٩- زكى مبارك / النثر الفنى فى القرن الرابع / ١ / ١٣٧ . وهو يصف هؤلاء الكتاب بأنهم أولئك الذين يصبّون كل كتاباتهم تقريبا فى قالب من السجع ، ولايهجرونه إلا عندما يلجأون إلى الازدواج بدون فواصل . وهؤلاء الكتاب يشملون الهمدانى والصاحب بن عباد والثعالبى والصابى وغيرهم .

10- Sheindlin , op. cit., 57 .
11- Sheynin , part II , p. 115 .

الوحدة السجعية

كيف تتجمع السجعات معاً ؟ إن ابن الأثير لايتعامل إلاّ مع حالات تُشَكّل فيها عبارتان أو ثلاثٌ وحدة سجعية ، ولايشير أية إشارة إلى الحدّ الأقصى للسجعات التى تشكل وحدة سجعية . ولكن من الضرورى أولا أن نعرّف الوحدة . إن شينين يتحدث عن الوحدة ذات الفاصلة الواحدة . ولكن هذا التعريف غير كاف ، لأننا فى السجع قد نجد مجموعتين من السجعات متميزتين تميزا واضحًا ولهما مع ذلك نفس الفاصلة . وفى القرآن يوجد أعداد كبيرة من السطور المتتابعة المنتهية بنفس الفاصلة والتى تبلغ الخمسين وزيادة ، ولكن الواضح من بنائها أنها تنقسم إلى كتل أصغر . ومن هنا فإن الفاصلة ليست هى الأساس التجميعى الوحيد فى السجع كما يظن شينين وكما توحى عبارة بلاشير التالية : « إن هذه الوحدات الموقّعة تتجمع فى شكل سلاسل على أساس من الفاصلة الواحدة » (*) . وإن الإتيان بمطلعٍ معناه بدءٌ تلقائى لوحدة جديدة ، مثلما يحدث فى كثير من الحالات مع التغيير فى طول السجعة . فمثلا ثلاث سجعات من كلمتين قد تليها سجعتان من ثلاث كلمات . إن التغير فى الطول هو فى الأساس تغير فى الوزن . وحتى لو

كانت السجعات الخمس كلها لها نفس القافية فإنها ستشكل حينئذٍ وحدتين متميزتين . ولايستعمل ابن الأثير مصطلحا معينا لهذه الوحدات الأكبر ، بل يشير إلى الوحدات المكونة من سجعيتن بقوله : « الفصلان » أو « السجعتان » ، وإلى الوحدات المكونة من ثلاث سجعات بعبارة « السجعات الثلاث » أو « سجع على ثلاث فِقَر » (١) . ورغم أنى لا استبعد أن أجد فى الأعمال النقدية الأخرى مصطلحا عربيًّا فإننى سوف أسمِّى هذا التجميع بـ « الوحدة السجعية » ، وذلك للتمييز بينه وبين « the saj' phrase : العبارة السجعية » .

وكما قلنا من قبل ، فإن ابن الأثير لايتعامل إلاَّ مع حالات تشكّل فيها عبارتان سجعيتان أو ثلاثٌ وحدةً سجعية . وفى هذا السياق نراه يتحدث عن أشكال أربعة رئيسية (٢) . ويحتوى الشكل الأول على سجعات ذات طول متساوٍ ، ويظهر فى شكل وحدات سجعية مكونة من عبارتين سجعيتين أو ثلاث . وتتضمن الأمثلة التى يستشهد بها ابن الأثير النصّين القرآنيين التاليين : « فأما اليتيم فلا تقهر * وأما السائل فلا تنهر » (٩٣/٩-١٠) ، و « العاديات ضبحا * فالموريات قدحا * فالمغيرات صبحا » (١٠٠/١-٣) . ويقول ابن الأثير

إن هذا أفضل أشكال السجع لما فيه من « الاعتدال » . ويتبين من الأمثلة السابقة أن هذا الشكل من أشكال الوحدة السجعية قد يطول فيحتوى على أكثر من ثلاث سجعات متساوية الطول ليصل ، كما هو الحال فى القرآن ، إلى أربع عشرة سجعة أو يزيد .

وفى الشكل الثانى فإن السجعة الثانية فى الوحدة المكونة من عبارتين تكون أطول قليلاً من الأولى . وللعسكرى كلام مشابه قُصِد به أن يكون منطبقًا فى المقام الأول على الوحدات ذات العبارتين . وهو يقول إن السجعتين إذا لم تكونا بنفس الطول فإن الثانية لابد أن تكون أطول من الأولى (٣) . وعند ابن الأثير فإن هذا يجوز بشرط « أن يكون الفصل الثانى أطول من الأول لا طولاً يخرج عن الاعتدال » (٤) . فإذا كان أطول منه كثيراً فإنه يكون معيباً . وكمثال على ذلك يورد ابن الأثير النصّ التالى : « بل كذّبـــوا بالساعـــة وأعتدنا لمن كذّب بالساعة سعيرًا (٨ كلمات) * إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظًا وزفيرا (٩ كلمات) * وإذا أُلْقُوا منها مكانا ضيقا مُقَرَّنين دَعَوا هنالك ثُبُورًا (٩ كلمات) » (٢٥/١١-١٣) ، قائلا إن هذه الآيات تتضمن ثمانى كلمات وتسعا وتسعاً على

الترتيب . وهذا يدل على أن كلامه السابق قد قُصِد به أن يكون منطبقًا لا على الوحدات ذات العبارتين فحسب بل وعلى الوحدات المكونة من ثلاث عبارات وربّما على الوحدات الأطول أيضًا . إن القاعدة العامة المتضمّنة فى هذا الكلام هى أنه فى الوحدات السجعية المكونة من عدة عبارات كلّها ذات طول متساوٍ تقريبًا يجوز أن تلى العباراتُ الأطولُ العباراتِ الأقصرَ منها لا العكس . وعندنا مثال معروف على ذلك من سورة « الفاتحة : « (الحمد لله) رب العالمين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين » (١/١-٣) . فالسجعات الثلاث مكونة من كلمتين فكلمتين فثلاث . ولو استخدمنا ألفاظا عددية فيمكن أن نفهم من كلام ابن الأثير أن الفروق المسموح بها فى الطول هى الفروق المنحصرة فى كلمة أو كلمتين . وفى الأمثلة السالفة فإن فروق الطول هى كلمة واحدة ليس إلاَّ . ويورد ابن الأثير مثالا آخر مكونا من سجعتين أولاهما إحدى عشرة كلمة والثانية ثلاث عشرة .

وهناك شكل ثالث يسمه ابن الأثير بأنه « عيب فاحش » (٥) ، وفيه تكون السجعة الثانية أقصر من الأولى . والنتيجة المنطقية لهذه القاعدة هى أنه لايجوز ، فى أية وحدة

كل سجعاتها ذات طول متساوٍ تقريبا ، أن تكون هناك سجعة أقصر من سابقتها . ولايقدم ابن الأثير أية أمثلة على هذا الشكل . وإن الإنسان ليتساءل : كيف يا ترى كان يمكن أن يحلل سورة « الناس » (١١٤) : « (قل أعوذ) برب الناس * ملك الناس * إله الناس * من شر الوَسْواس الخَنّاس * الذى يوسوس فى صدور الناس * من الجنة (والناس) » ؟ إن الآيات الثلاث الأولى تشكل وحدة تتطابق مع الشكل الأول المارّ ذكره ، فإن كلا من السجعات الثلاث مكونٌ من كلمتين . أما الآيات الثلاث الأخيرة فإنها تمثل مشكلة ، إذ من الواضح أن الآية الأخيرة أقصر من السابقتين عليها ، فهى مكونة من ثلاث كلمات فى مقابل أربع وخمس فيهما على الترتيب .

أما الشكل الرابع ، وهو أعقد الأشكال ، فهو مكون من سجعتين ذَوَاتَىْ طول متساوٍ تليهما سجعة ثالثة ضِعْفُهما طولاً . وكمثال على ذلك يورد ابن الأثير النص التالى من تأليفه : « (الصديق من) لم يَعْتَضْ عنك يخالف ، ولم يعاملك معاملة حالف ، وإذا بلَّغَتْهُ أذنُه وشايةً أقام عليها حدّ سارق وقاذف » (٦) . وكما يوضح لنا فإن كلا من السجعتين الأُولَيَيْن

تتضمن أربع كلمات ، على حين تتضمن الثالثة عشرًا . ولو أردنا أن نقيس السجع على الشعر لرأينا أن هذا التشكيل يشبه بيتًا من الشعر مصرّعًا يتلوه بيت من دون تصريع . وهذا الشكل منتشر فى « الرباعى » ، وهو المكون من أربعة مصاريع يتحد أولها وثانيها ورابعها فى القافية (٧) . ويذكر القزوينى مثالاً على ذلك الشكل ، ولكنه لايعلق إلا بقوله إن السجعة الثالثة هى أطول من الاثنتين السابقتين عليها . وهذا هو المثال : « خذوه فَغُلُّوه * ثم الجحيمَ صَلُّوه » (٨) (٦٩/٣٠-٣١) . وهذا المثال يرينا كيف أنه فى هذا الشكل من أشكال البناء غالبًا ما تحتوى الآية الواحدة على سجعتين . وثمة مثال مشابه فى سورة « الإخلاص » : « لم يَلِدْ ولم يُولَدْ * ولم يكن له كُفُوًا أحَد » (١١٢/٣-٤) . إن هذا لا يحدث كثيرا جدا ، ولكنه يبين لنا أن حسابات أعداد السجع القرآنى المؤسسة على عدد الآيات فقط لن تكون دقيقة .

ويشير ابن الأثير إلى أن السجعة الثالثة لابد أن تكون أطول من الأولى والثانية معًا . وهو فى كلامه عن المثال القرآنى التالى : « (فى) سِدْرٍ (**) مخضود * وطَلْح منضود * وظِلٍّ ممدود » (٥٦/٢٨-٣٠) يقول إن كلا من هذه الآيات

الثلاث مكون من كلمتين ، ولكن لو أننا جعلنا السجعة الثالثة خمس كلمات أو ستًا فلن تكون قبيحة . وهو يقول أيضا إنه لو كانت كلتا السجعتين الأولى والثانية مكونة من أربع كلمات ، كما فى المثال السالف من تأليفه ، فلابد حينئذ أن تكون الثالثةُ عَشْرَ كلمات أو إحدى عشرة . ثم يضيف أنه لو جُعِلَت السجعتان الأُولَيَان أطول أو أقصر فلا بدّ أن يزيد الإنسان السجعة الثالثة أو ينقصها بناءً على ذلك . ومن هذا يظهر أن السجعة الثالثة يمكن أن تكون أطول من السجعتين الأُولَيَيْن معًا من كلمة إلى ثلاث كلمات .

ويذكر القزوينى شكلاً آخر هو امتداد للشكل الرباعى مكونا من ثلاث سجعات ثانيتهما أطول من الأولى ، والثالثة أطول من الثانية (٩) . والمثال الذى يقدمه هو سورة « العصر » (١٠٣) : « والعصر (١) * إن الإنسان لفى خُسْرٍ (***) (٤) * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصَوْا بالحق وتواصَوْا بالصبر (٩) » . ولا يعطى القزوينى اسمًا خاصّا لهذا البناء ، وعلى عكس ابن الأثير فإنه لايفرق بوضوح بين الحالات التى تكون فيها السجعة أطول قليلاً من سابقتها وبين مثل هذه الحالة . وسوف نشير إلى هذا الشكل باسم « الشكل

الهرمى » . وهو فى القرآن يظهر عـادة فى الوحدات السجعية ذات السجعات الثلاث ، وبخاصة فى بدايات السُّوَر . وفى الآيات الافتتاحيـة مـن ســورة « الضُّحَى » مثــال آخــر علــى ذلك : « والضُّحَــى * والليــل إذا سَجَــى * مــا ودّعك ربك ومـا قَلَى » (٩٣/١-٣) . ويبـدو أن هذا الشكـل مـن البنـاء نادر للغاية فى غير السجع القرآنى .

الهوامش

* أورد المؤلف هذه العبارة بنصها الفرنسى - المترجم .

١- المثل السائر / ١ /٣٣٣ - ٥ .

٢- السابق . وهو يسميها ثلاثة أقسام ، ولكنه يقدم لنا بناءً آخر كقسم فرعى من القسم الثانى .

٣- كتاب الصناعتين / ٢٦٣ .

٤- المثل السائر / ١ / ٣٣٣ .

٥- السابق / ١ / ٣٣٥ .

٦- السابق / ١ / ٣٣٤ .

٧- سبق أن تكلمت عن هذا البناء فى ورقة غير منشورة عنوانها :
" Quickies : Form and Closure in the Limerick , Ruba'i , Tasri' »
(University of Pennsylvania , 1988) .

٨- التلخيص / ٣٩٩ ، والإيضاح / ٢ / ٥٤٨ .

** أخطا المؤلف فجلعها « فى صَدْرٍ مخضود » ، إذ كتبها بالحروف اللاتينية هكذا : «Sadrin » - المترجم .

٩- الإيضاح / ٢ / ٥٤٨ .

*** نوّن المؤلف راء « خسر » هنا . وبهذه الطريقة ضاع السجع منها . وقد رأينا كيف أنه قد ذكر تحذير البلاغيين من هذا ، ومع ذلك فقد نسى ونوّن .

فرز الوحدات السجعية

يعتقد شينين أن السبيل الوحيدة لبدء وحدة سجعية جديدة هى تغيير الفاصلة ، ومن هنا كان المصطلح الذى استُعْمِل للوحدة السجعية « Rhyme Unit (RU) : الوحدة القافَوِيّة » . وهذا التعريف قد ينفع فى تحليل المقامات ، لكنه لايصلح فى تحليل السجع القرآنى تحليلاً كافيا ، ففى حالة القرآن هناك وسائل أخرى كثيرة ، إلى جانب تغير الفاصلة ، تستخدم فى فرز الوحدات السجعية .

ويَحْدُث التغير فى القافية كثيرًا جدا ، وتمثل سورة « العاديات » (١٠٠) مثالاً طيبا على هذا الشكل البنائى : « والعاديات ضَبْحا * فالموريات قَدْحا * فالمغيرات صُبْحا * فأثَرْن به نقعا * فوَسَطْن به جَمْعا * إن الإنسان لربّه لَكَنُود * وإنه على ذلك لشهيد * وإنه لِحُبّ الخير لشديد * (أفلا يعلم إذا) بُعْثِر ما فى القبور * وحُصِّل ما فى الصدور * إن ربهم بهم يومئذ لخَبَير » . إن هذه السورة تنقسم إلى أربع وحدات سجعية كل منها لها فاصلتها المختلفة . وتتمايز الوحدات السجعية أيضا عن طريق طول السجعة ، حيث إن طول سجعات الوحدة الأولى كلمتان اثنتان ، وطول سجعات الثانية ثلاث

كلمات ، وطول سجعات الثالثة أربع ، أمَّا الرابعة فطول سجعاتها ثلاثٌ ماعدا السجعة الأخيرة التى تتألف من خمس كلمات .

وثمة وسيلة أخرى لفرز الوحدات السجعية شائعة للغاية ، ألا وهى التغير فى طول السجعات بدون التغير فى الفاصلة . وكون هذه أشيع جدًا فى القرآن منها فى الكتابات السجعية الأخرى مثل المقامات هو وجه آخر من وجوه الميل إلى المحافظة على الفاصلة الواحدة . وسورة « الناس » (١١٤) مثال على ذلك : « (قل أعوذ) برب الناس * مَلِك الناس * إله الناس * من شرّ الوسواس الخناس * الذى يوسوس فى صدور الناس * من الجِنّة والناس » . إن هذه السورة رغم حفاظها من أولها إلى منتهاها على نفس الفاصلة تنقسم إلى وحدتين سجعيتين كل واحدة منهما تتألف من سجعتين . وكل سجعة من سجعات الوحدة السجعية الأولى عبارة عن كلمتين ، أما الوحدة السجعية الثانية فسجعاتها أطول : أربع وخمس وثلاث كلمات .

وهناك وسيلة بنائية أخرى تظهر كثيرا ، هى استعمال إحدى الآيات كقرار ، كما هو موجود فى سورة « الرحمن » (٥٥)

وسورة « القمر » (٥٤) ، ففى آيات سورة « الرحمن » الثمانى والسبعين نجد أن آية « فبأىّ آلاء ربكما تكذّبان ؟ » قد تكررت إحدى وثلاثين مرة مميَّزةً ثمانيةً وعشرين مزدوجا ومثلثا داخل السورة . وفى إشارته للمزدوجات على وجه الخصوص يسمى ابن أبى الإصبع (ت ٦٥٤ هـ - ١٢٥٦ م) هذا الشكل العددى « توأمًا » (١) . وهو يشير فى أثناء هذا إلى أن الآيتين ، وإن اتفقتا فى الفاصلة ، فهما مختلفتان فى الطول ، حتى إن الآية الأولى من كل مزدوج لاتتفق فى الفاصلة مع الآية الثانيــــة من نفس المزدوج ، بل مع الآية الأولى من المزدوج التالــى ، بالضبط مثلما أن الآية الثانية من المزدوج تتفق فى الفاصلة مع الآية الثانية من المزدوج التالى ، مما ينتج عنه شىء أشبه ما يكون بنظام القافية المعروف بـ « الأدب » . وكمثالٍ على ذلك يستشهد ابن أبى الإصبع بالآيات من الثالثة والثلاثين إلى السادسة والثلاثين من هذه السورة : « يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ * يُرْسَل عليكما شُواظٌ من نار ونُحَاسٌ فلا تنتصران * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ » . وبناءً على شرحه فإن كل مزدوج هنا يشبه

بيتًا من الشعر يحتوى على قافية داخلية عند نهاية الشطرة محدثًا أثرًا شبيهًا بما لو كان عندنا بحران شعريّان فى نفس الوقت .

وفى سورة « القمر » فإن العبارات القرارية تعطينا خمسة مقاطع متوازية تبين لنا كيف أن خمسًا من الأمم الخالية قد رفضت الإنصات للإنذار الإلهى ، ومن ثم عوقبت على ذلك . إن كل شطرٍ من المقطع يبدأ بالفعل « كَذَّبَتْ » ، يليه اسم الجماعة التى يروى المقطع قصتها بوصفه فاعلاً له ، وهذه الجماعات هى : قوم نوح ، وعاد ، وثمود ، وقوم لوط ، وقوم فرعون . وينتهى آخر سطر (*) من كل مقطع بالسؤال البلاغى التالى : « فهل من مُدَّكِر ؟ » . وإن التنوع فى عدد السطور داخل كل مقطع هو تنوع كبير (٥-١١ بيتا) ، مثله فى ذلك مثل عدد الكلمات فى كل سطر (٤ - ١٠ كلمات) ، إلا أن أول وآخر سطر من كل مقطع يمثلان إطارًا مقفولاً ويميِّزان بدء وحدة مستقلة .

الهوامش

١- تحرير التحبير / القاهرة / لجنة إحياء التراث الإسلامى / ١٩٦٣ م / ٥٢٢ - ٣ .

* بالإنجليزية : « Lines » ، ويقصد المؤلف بالسطر هنا الآية ، ولكنه ينظر إليها على أنها سطر مستقل كالبيت فى الشعر . وهو يكتب كل آية فى سطر منفصل - المترجم .

الوزن فى نهاية السجعة

يولى النقاد انتباها كبيرًا للفظة السجعة التى يستعملون لها عدة أسماء ، منها « الفاصلة » (ج : فواصل) ، و « المقطع » (ج : مقاطع) . ولحيرتنا نراهم يستعملون أيضاً مصطلح « القرينة » (ج : قرائن) ، و « السجع » (ج : أسجاع) (١) . وليس مُهمًّا فقط أن تحتوى الكلمة على قافية ، بل مهم أيضا أن تكون الفاصلة على وزن كلمات السجعات المجاورة . ويصنف النقاد القدماء السجع بناءً على وجود هذه السمة أو عدمها .

و « السجع المطرَّف » هو ذلك السجع الذى تتفق فواصله فى القافية دون أن تتفق فى الوزن الصرفى . وهناك شاهد قرآنى يورده القلقشندى وكثير من النقاد هو : « (مالكم لا) ترجون لله وقارا * وقد خلقكم أطوارا » (٧١/١٣-٤) (٢) . وعلى رغم اتفاق « وقارا » و « أطوارا » فى القافية فليس لهما نفس الوزن الصرفى . ومن ناحية التقطيع العروضى ، فـ « وقارا » تتكون من سبب ووتد ووتد ، بينما « أطوارا » تتكون من وتد ووتد ووتد . ويعتبر النقاد هذا اللون من السجع أدنى من « السجع المتوازن » ، الذى تجمع الكلمات

الأخيرة فى سجعاته بين القافية والاشتراك فى الوزن الصرفى . وتضم الأمثلة المأخوذة من القرآن الشاهد التالى : « (فيها) سُرُرٌ مرفوعة * وأكواب موضوعة » (٨٨/١٣-١٤) (٣) . على أن ليس النقاد كلهم يقولون : « سجع متوازن » ، فالقلقشندى مثــلا لا يستخــدم مصطلحا معينا لهذا النوع من السجع ، مما يشير إلى أنــه يعده الأساس الذى تفرع عنه « السجع المطـرَّف » (٤) .

ويُظْهِر لنا أهميةَ تأثير الوزن وجودُ نوع من الكتابة ينطبق عليه كل سمات السجع ما عدا القافية . وهــذا النــوع يسمى « ازدواجًا » (٥) أو « موازنــة » (٦) . ويعرفه القلقشندى بقوله : « أن يختلف حرف الرّوىّ فى آخر الفقرتين » (٧) . وفى هذا اللون من الكلام إمّا ألاّ تكون الفواصل مُقفّاة وإمّا أن تكون مُقَفّاةً تقفية غير دقيقة ولكنها متفقة فى الوزن الصرفى . وبعض النقاد يعدون « الموازنة » ضربا من ضروب السجع ذاته ، وبخاصة إذا كانت قوافيها غير دقيقة ، ويسمونها « سجعًا متوازنا » (٨) . والبعض الآخر كالعسكرى لايعتبرونها سجعًا بل ينظــرون إليهــا علـى أنهــا سجــع أدنى من ناحية القيمة الأدبية (٩) . ويسوق القلقشنــدى وغيــره المثال القرآنى التالى :

« ونمارقُ مصفوفة * وزَرَابِيُّ مبثوثة » (٨٨/١٥-١٦) (١٠) .

إن الوزن الصرفى لكلمتى « مصفوفة » و « مبثوثة » واحد ، ومع ذلك فهما غير مُقَفَّاتَيْن .

إن فهم « الموازنة » قد يعين على توضيح بعض المصطلحات الباعثة على الاضطراب . إننا عندما نتحدث عن الشعر فإن كلمة « وزن » تعنى البحر المستخدم فى القصيدة من أولها إلى ختامها ، ومن هنا نرى قدامة يستخدم كلمة « موزون » فى تعريفه الشهير للشعر ، وهو : « كلام موزون مُقَفًّى مقصود » . وفى هذا النصّ فإنها تعنى الالتزام بأحد بحور الخليل المعروفة . أما عند الحديث عن السجع فإن كلمة « وزن » تدل على الوزن الصرفى للفواصل . إن كلمة « موزون » تعنى أن « الفواصل » ذات وزن صرفى واحد دون أن تكون بالضرورة مُقَفّاة . وفى هذا المعنى الأخير استخدمها الجاحظ فى حكايته عن عبد الصمد بن الفضل الرقاشى ، الذى كان يتكلم دائمًا كلامًا مسجوعًا ، والذى سأله أحدهم عن السرّ فى إيثاره السجع والتزامه القوافى وإقامة الوزن ، فكان جوابه أن « ما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون ، فلم يُحْفَظْ من المنثور عُشْره ، ولا ضاع من الموزون عُشْره » (١١) . وينكر

ابن رشيق القيروانى (ت ٤٥٦ هـ - ١٠٦٤ م) أن يكون « السجع » هو « الموزون » ، قائلا انه من بين السمتين اللتين تميزان الشعر، وهما « القافية » و « الوزن » ، فإن السجع قد أخذ القافية وترك الوزن يختص به الشعر (١٢) . ومن الواضح أنه قد استخدم هنا مصطلح « الوزن » بمعناه الدقيق الذى يدل على الالتزام ببحر من بحور الشعر . ويفرق السبكى (ت ٧٧٣ هـ - ١٣٧٢ م) بين مَعْنَيَىْ كلمة « الوزن » بتسمية أحدهما بـ « الوزن التصريفى » والآخر بـ « الوزن الشعرى » (١٣) .

إن مجىء نهايات السجع على وزن عَرُوضِىّ واحد ، وإن لم يكن ضروريًا البتة ، يُعَدُّ أمرًا يُحْتَذَى فى السجع ، وهو ما يطلق عليه « الموازنة » ، التى كانت مهمة فى نظر النقاد العرب إلى الحدّ الذى جعلهم يصنفون أنواع السجع على أساسها . وفى الواقع أن للموازنة من التأثير ما دفع بعض النقاد إلى اعتبارها ضربا من السجع حتى لو لم تكن تصاحبها القافية . إن الأثر المنشود هو تقوية الوزن النبرى من خلال الانتظام العروضى عند الاقتراب من نهاية السجعة ، مما ينتج عنه توافق فى الإيقاعات . وهذه الإيقاعات تشبه إلى حد كبير ما يسمى

بالـ « clausulae » فى الخطابة اليونانية ، أى إيقاعات البحر الشعرى المستخدمة فى إنهاء الجمل النثرية (١٤) . ولابد أن بلاشير كان فى ذهنه هذه الـ « clausulae » عندما ذكر أن العبارات السجعية تنتهى بـ « clausulae » . وقد أبدى عمق نظر فى قوله إنه « فى التحليل الأخير فإن العنصر الأساسى يتمثل فى الـ « clausulae » المقفاة » . مرة أخرى ، من المهم أن نشير إلى أن التعبير عن التوافق فى الإيقاعات يتم عن طريق الكلمات لا المقاطع وأن طول الإيقاع المثالى يتمثل فى كلمة واحدة .

الهوامش

١- انظر السيوطى / الإتقان / ٢ / ٩٧ ، حيث يسمّى آخر كلمة من أى عبارة مسجوعة « قرينة السجعة » . وانظر أيضا التفتازانى / الشرح المختصر / ٣ / ١٧٣ ، حيث يقول : « فالحاصل أن السجع قد يُطْلَق على الكلمة الأخيرة من الفقرة » .

٢- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٢ ، وزين الدين محمد بن أبى بكر الرازى (ت فى آخر القرن السابع الهجرى - الثالث عشر الميلادى) / روضة الفصاحة / ٢٠٧ ، وشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويرى (ت ٧٣٣ هـ - ١٣٣٢م) / نهاية الأرب فى فنون الأدب / القاهرة / المؤسسة المصرية العامة للتأليف / ١٩٦٤ م / ٧ / ١٠٥ .

٣- القزوينى / التلخيص / ٣٩٨ ، والإيضاح / ٢ / ٥٤٧ ، والرازى / روضة الفصاحة / ٢٠٦ .

٤- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٢ - ٣ .

٥- السابق / ٢ / ٢٨٣ .

٦- ابن الأثير / المثل السائر / ١ / ٣٧٧ - ٨٠ .

٧- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٣ .

٨- النويرى / نهاية الأرب / ٧ / ١٠٤ ، والسيوطى / الإتقان / ٢ / ١٠٤ .

٩- كتاب الصّناعتين / ٢٦٣) .

١٠- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٣ ، والنويرى / نهاية الأرب / ٧ / ١٥ ، والرازى / روضة الفصاحة / ٢٠٨ . ويقول الرازى إن ذلك يسمى فى النثر « توازنا » ، أما فى الشعر فهو « موازنة » كما فى البيت التالى للبحترى :

فكن مُسْعَدًا فيهن إن كنتَ غادرا   وسر مُبْعَدًا عنهنّ إن كنتَ لائما

١١- البيان والتبيين / ١ / ١٥٨ .

١٢- ابن رشيق القيروانى / العمدة فى صناعة الشعر ونقده / ط . محمد بدر الدين النعسانى الحلبى / القاهرة / مطبعة الخانجى / ١٩٠٧ م / ١ / ١٣٧ .

١٣- بهاء الدين أحمد بن تقى الدين السبكى / عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح (مطبوع مع « المختصر » للتفتازانى) / القاهرة / مطبعة بولاق / ١٣١٧هـ - ١٨٩٩ : ١٩٠٠ م / ٤ / ٤٥٦ .

١٤- بالنسبة لل « Clausulae » ، انظر : Henri Bornecque , les Clausules metriques latines , Lille , 1907 .

التوازى العَرُوضِىّ الكامل أو شبه الكامل

فى « الموازنة » التى تحدثنا عنها آنفا ينحصر التوازى العروضى فى آخر كلمة فى العبارة السجعية . ومع ذلك فإن النقاد يفضلون التوازى الكامل ، ويعتبرون السجع ذا قيمة أكبر كثيرًا لو تحققت فيه هذه السمة . ويسمى القلقشندى وغيره هذا اللون من السجع « ترصيعا » أو « سجعًا مرصّعا » (١) ؛ ويسميه العسكرى « سجعا فى سجع » ، مضيفًا أنه أفضل أنواع السجع (٢) . وهو يوصف بأنه سجع فى الوقت الذى يشبه فيه مُعْظَمُ أو كلُّ الكلمات فى قرينةٍ من القرائن ، من ناحية « الوزن » ، الكلماتِ المناظرةَ لها فى السجعة المشتركة معها . ومن بين الأمثلة القرآنية على ذلك النصّان التاليان : « إن إلينا إيابهم * ثم إن علينا حسابهم » (*) (٨٨/٢٥-٦) ، « إن الأبرار لفى نعيم * وإن الفجار لفى جحيم » (٨٢/١٣-١٤) . وفى هذين المثالين نرى الكلمات قد اشتركت فى قافية واحدة ، وكذلك جاءت على نفس الوزن ، اللهم إلاّ « الأبرار » و « الفجّار » فى المثال الثانى ، اللتين اختلفتا وزنًا . وأيضا فإن أطوال المقاطع ستكون هى هى نفسها تماما إذا أسقطنا من الحساب كلمة « ثُمَّ » من السجعة الثانية فى

المثــال الأول ، وكلمة « وَ » من السجعة الثانية فى المثال الثانـى .

ويتضمن « الترصيع » فى كثير من الحالات قوافى متوازية متعددة وكذلك توازيًا عَرُوضِيًا . ويقدم العسكرى مثالاً على ذلك قول البصير : « (حتى عاد) تعريضك تصريحا ، وتمريضك تصحيحا » ، وأمثلة أخرى من أقوال الصاحب بن عباد ، ومنها هذا المثال : « (لكنه عَمَد للشوق) فأجرى جياده غُرًا وقُرْحا ، وأورى زناده قَدْحًا فَقَدْحا » . أما المثال التالى للسجع المرصّع من كتابات الحريرى فإنه يمضى بالتوازى إلى غايته القصوى : « (فَهُوَ) يطبع الأسجاع بجواهر لفظه ، ويقرع الأسماع بزواجر لفظه » (٣) . ولاتتوازى الكلمات فى هاتين السجعتين توازيًا عَرُوضِيًا وصَرْفِيًا دقيقًا فحسب ، بل إن كلاً منها تتفق قافويًا مع مناظرتها فى السجعة المشاركة . ويشير شندلين إلى أن الحريرى كان يهتم اهتمامًا خاصًا بكتابة عبارات سجعية من هذا النوع تتحقق فيها المساواة الإيقاعية (٤) . وهو يعتقد أن ذلك النوع من السجع فى كتابات الهمدانى والحريرى هو أكثر مراحل السجع تطوّرا فى تاريخ الأدب العربى (٥) . ومن الواضح أن كثيرا من البلاغيين

والكتاب العرب القدماء كانوا يشاركونه هذا الرأى .

الهوامش

١- صبح الأعشى / ٢ / ٢٨٢ ، والرازى / روضة الفصاحة / ٢٠٠ .

٢- كتاب الصناعتين / ٢٦٣ .

* أخطأ المؤلف فضبط باء « حسابهم » بالضم ، مع أنها اسم « إن » - المترجم .

٣- الإيضاح / ٢ / ٥٤٧ ، وأيضا الرازى / ٢٠١ . والعبارة من المقامة الأولى الصنعائية من مقامات الحريرى .

4- Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid Ibn ' Abbad , p. 58 .

٥- السابق .

خاتمة

إن تحليل ماكتبه النقاد العرب القدماء عن السجع وكذلك فحص القرآن من الناحية الشكلية اللفظية قد مكننا من الوصول إلى تعريف أكمل للسجع . إن السجع ، وإن عُدَّ بوجه عام فرعًا من النثر ، هو ضرب من التأليف متميز عن النثر المرسل والنظم كليهما . وهو يتألف من عبارات مقفاة تسمى « سجعات » (م : سجعة) . وتختلف القواعد التى تتعلق بالفاصلة فى السجع إلى حدٍّ ما عن تلك المتعلقة بالقافية فى القصيدة . وأبرز هذه الاختلافات هو أنَّ الفاصلة فى السجع يُوقَف عليها عادة بالسكون . ويتطابق السجع مع الوزن النبرى ، حيث يغلب على كل سجعة أن تحتوى على نفس العدد من نبر الكلمات الموجود فى شريكاتها . وعلى ذلك فإن الوحدة الأساسية فى العروض السجعى هى اللفظة (ج : لفظات) لا المقطع أو التفعيلة .

إن المطلع هو عنصر بنائى مهم فى الوحدة السجعية ، ومع ذلك فإنه لايدخل فى البناء العروضى للسجعات نفسها . ورغم شيوعه فإنه ليس سمة ضرورية فى السجع ، فكثير من السور القرآنية والنصوص المسجوعة الأخرى تخلو منه . ومع ذلك فإن

عمله محكوم ببعض القيود ، إذ ينبغي ألا يكون أطول من السجعة التالية له .

وإن الإيقاعات المتوازية عروضيا فى أواخر السجعات هى النموذج التى تتطلع إليه الأبصار ، رغم أنها ليست شرطا ضروريا فى السجع . ويتحقق ذلك التوازى العروضى بأن تكون الكلمات المقصودة على نفس الوزن الصرفى . والعادة فى هذه الإيقاعات أن تكون مقتصرة على الفواصل ، أى الكلمات الأخيرة فى السجعات ، رغم أن بعض السجعات يتحقق لها التوازى الكامل أو شبه الكامل .

وقد اخترتُ أن أسمّى مجموعات السجعات التى يمكن من ناحية الشكل تمييزها عن السجعات المحيطة بها « وحدات سجعية » . وليس شرطًا أن تسود السَّجْعَ فاصلةٌ واحدة ، وإن كان ذلك ممكنا . وتشكّل السجعاتُ مجموعاتٍ ذات فاصلة واحدة ، بيد أن الفاصلة ليست هى الأساس الوحيد فى فرز المجموعات السجعية فى الكتابات المسجوعة ، إذ إن التغير الواضح فى طول السجعة يعلن بداية وحدة سجعية جديدة . ومعظم الوحدات السجعية تحتوى على سلسلة من السجعات ذات طول متساوٍ أو متقارب ، ولكن هناك أشكالا أكثر تعقيدًا .

ومن هذه الأشكال شكل الوحدة السجعية الذى أَطْلَقْتُ عليه الشكل الرباعى ، الذى يشبه من الناحية الشكلية مزدوجًا يتبع فى القافية نسق الـ أ أ ب أ والذى سميته الشكل الهرمى :

وبرغم النفور الشديد من القول بأن فى القرآن سجعًا فإن معظم البلاغيين العرب كانوا على وعى بأنه يحوى كثيرًا من السجع . وقد مكّننا التحليل الذى قمنا به فى هذه الدراسة من الخروج ببعض الملاحظات الأولية عن الفروق الشكلية بين السجع القرآنى وسجع العصور المتأخرة ، وبخاصة السجع الموجود فى رسائل الصاحب بن عباد وابن العميد ومقامات الهمدانى والحريرى . ويميل السجع القرآنى إلى الفاصلة الواحدة أكثر بكثير مما هو فى سجع الكتّاب المتأخرين ، ففى القرآن عدد محدود من الفواصل ، من بينها « أُون / إين » ، و « أُوم / إيم » ، و « إيل / إير » ، بخلاف ما فى سجع الكتابات المتأخرة من تنويع كبير . كذلك فإن القرآن يستخدم التقفية غير الدقيقة ، وهو ما لا وجود له فى سجع المتأخرين . ثم إن السجعات فى السجع القرآنى فى كثير من الحالات أطول من نظيراتها فى سجع العصور المتأخرة ، رغم أن هناك ميلاً فى السور المكية القصيرة إلى السجعات القصيرة نوعًا . كما أن طول

الوحدات السجعية فى القرآن أكبر جدا من طول نظيراتها عند السجّاعين المتأخرين . وأيضًا فإن فى تشكيل الوحدات السجعية فى السجع القرآنى درجةً من التنويع أعظم . أقصد الوحدات السجعية المكونة من سجعتين قصيرتين إلى حد ما . وأخيرا فإن الوحدات السجعية الموزونة ذات الشكل الرباعى والهرمى أَشْيَع كثيرا . ويميل السجع المتأخر إلى القيام أساسًا على التوازى ، كما صار للفواصل المتعددة فى السجع المتأخر تأثيرات أكثر أهمية مما لها فى القرآن .

ما الذى يعنيه هذا فى ترجمتنا لمصطلح « سجع » ؟ إن الترجمة الإنجليزية التقليدية له على أنه « نثر مُقَفًّى » تقصر كثيرا عن تأدية المعنى المطلوب ، وبالذات لأنها تتجاهل تمامًا الخصائص والقواعد الوزنية للسجع . وتمثل ترجمة بلاشير للسجع بأنه « نثر مقفى وموقَّع » البداية لتصحيح هذا الخطإ ، غير أنها احتفظت بالسبب الرئيسى وراء سور الفهم . ألا وهو كلمة « نثر » . إن عبارة « نثر مُقَفًّى » تبدو ، على الأقل فى إنجليزية الحياة اليومية ، وكأنها تَنَاقُضٌ فى التعبير . ولايزول هذا التناقض إلا إذا تنبهنا إلى أن التقاليد فى التراث الأدبى العربى القديم قد فرضت على نحوٍ ما أن تكون البحور العَرُوضية

التى استنبطها الخليل بن أحمد هى المقياس الأساسى فى التمييز بين الشعر والنثر . إن النظرة العصرية للشعر بوصفه أىَّ نصّ يطمح إلى أن ينظر إليه الناس على أنه قصيدة ، أو نظرة واحد مثل جاكوبسون إلى القصيدة على أنها نصّ تحل الوظيفة النموذجية المثالية فيه محَلّ الوظيفة التركيبية التعبيرية تسمح لنا بإدخال السجع فى مملكة الشعر بسهولة نسبية . على أن هذه ليست على أية حال هى القضية المهمة ، بل المسألة بالأحرى هى أنه فى التراث العَرُوضىّ العربى كان هناك وعى بالطبيعة « الشعرية » الأعمق فى السجع ، تلك الطبيعة التى كان من الصعب على كثير من النقاد أن يعترفوا بها صراحة ، وذلك بسبب ضغط التقاليد المتحكمة من مثل عقيدة إعجاز القرآن وتفوق الشعر الموزون ، والتى أدّت عند نقاد مثل ابن الأثير إلى تحليل للسجع بوصفه نوعا من الشعر النَّبْرى . وهذا هو الوعى الذى يسمح لنا بأن ننظر إلى السجع على أنه تفاعل بين الوزن النَّبْرى والقافية والوزن الصرفى . وأيضا فإن هذا الوعى ذاته هو الذى سمح للشاعر أحمد شوقى بأن يؤكد أن « السجع هو شعر العربية الثانى » (١) .

الهوامش

١- أحمد شوقي (ت ١٩٣٢ م) / أسواق الذهب / القاهرة / المكتبة التجارية الكبرى / ١٩٧٠ م / ١١٥ .

الدراسة

يزعم المؤلف أن السجع لم يحظ من النقاد العرب القدامى والمحدثين إلا باهتمام جد ضئيل ، وأن النقاد العرب القدماء لم يكتبوا عن قواعد هذا اللون من الكتابة إلا القليل الذى لا يكفى ، ثم يعود عقب ذلك فيذكر عددا كبيرا من المؤلفات فى البلاغة وإعجاز القرآن قد تناول هذا الموضوع ، موردًا أسماء أصحاب بعض هذه المؤلفات كأبى هلال العسكرى وابن الأثير والقلقشندى . ليس ذلك فقط ، بل إنه ليقول إن دراسته هذه ستقتصر على تطبيق القواعد المستقاة من المؤلفات النقدية القديمة على القرآن الكريم فى محاولة لتحليل بناء السجع فيه والوصول من خلال ذلك إلى القواعد التى تضبط هذا الفن الكتابى . وفى هذا كما يرى القارىء تناقض ، فقد أنكر المؤلف فى البداية أن يكون النقاد العرب ، وبخاصة القدماء ، قد أَوْلَوْا السجع الأهمية الواجبة ، ثم تنكَّر فى النهاية لهذا الذى قاله عن القدماء . أما بالنسبة للنقاد العرب المحدثين فكنا نحبّ أن يسوق لنا أسماء مؤلفاتهم البلاغية ويثبت لنا أنها خلت من الكلام عن السَّجْع ومن محاولة تطوير ماقاله القدماء فيه . ولكنه للأسف لم يفعل ، إنما أرسل دعواه إرسالاً . وعلى أية حال ، فإن

المحدثين قد تناولوا هم أيضًا فى مؤلفاتهم البلاغية هذا الفنّ ودرسوا ما قاله القدماء فيه دراسة محللة ناقدة . ومن هؤلاء د. زكى مبارك فى مؤلفه القيم « النثر الفنى فى القرن الرابع » ، وهو أحد المراجع التى تكرر استشهاد الكاتب بها وأحال عليها واقتبس منها ، ود. أحمد إبراهيم موسى فى كتابه « الصبغ البديعى فى اللغة العربية » ، ود. محمد محمد أبو موسى فى « الإعجاز البلاغى - دراسة تحليلية لتراث أهل العلم » ، ود. حفنى شرف فى « الصور البديعية » ، وعبدالستار فوزى فى « السجع وأطوار استعماله فى أدب العرب » ، وعلى الجندي فى « صور البديع - فن الأسجاع » ، ود. ماهر مهدى هلال فى « جرس الألفاظ ودلالتها فى البحث البلاغى والنقدى » . وليست هذه إلاَّ أمثلة قليلة عارضة ، وإلاَّ فالمكتبة البلاغية العربية الحديثة غنية بالمؤلفات التى تعالج السجع وغيره من أبواب البلاغة . أنكون متجنين إذن على المؤلف إذا قُلنا إنه غير مطلع على ماكتبه العرب المحدثون فى هذا الموضوع ، ولذلك فاته أن يشير إليهم ؟ لا أظن .

وأما بالنسبة لقضية وجود السجع فى القرآن أوْ لا ، فإن

المؤلف فى محاولته لإثبات وجوده فى القرآن يتبع المنطق التالى : ١- لقد كان السجع مستعملا فى الجاهلية فى الخُطَب وفى الأقوال الدينية . ٢- والعلماء المسلمون متفقون على أن القرآن قد نزل على مقتضى الأسلوب العربى . ٣- وإذن فلا بدَّ أن يكون فى القرآن سجع مثلما كان فى بعض النثر الجاهلى سجع .

والحقيقة ، كما بيَّن المؤلف نفسه ، أن هناك من النقاد والبلاغيين العرب القدماء من قالوا بوجود السجع فى القرآن الكريم . لكن الطريقة التى اتبعها المؤلف فى إثبات وجود السجع فى القرآن ليست حاسمة ، لأنه قد فاته شىء مهم ، ألا وهو تعريف « السجع » أوّلاً . إن الذين ينفون من العلماء وجود السجع فى القرآن الكريم لايقصدون ، فيما هو واضح ، أنه يخلو من تلك التوافقات الإيقاعية فى أواخر آياته ، بل يقوم نفيهم على أن هذه التوافقات لاتُسمَّى ، أو فى رأى بعضهم ينبغى ألا تسمَّى ، سجعًا . هذا كل ما هنالك . وهذا هو الذى ينبغى مناقشته .

فأما أنها فى رأى بعضهم لاتُسمَّى سجعًا فلأنهم يقولون إن السجع يقتضى إخضاع المعنى للفظ ، أو إن السجع هو كلامٌ مُوَقَّع يخلو من المعنى ، أو على الأقل يخلو من معنى مفهوم .

ولاندرى كيف ذهبوا إلى هذا ولا كيف أتوا به . إنهم بذلك يضيّقون مفهوم السجع تضييقا بالغًا بحيث لا يَصْدُق إلا على تلك الأقوال القليلة جدا من أقوال العرافين والكهان فى الجاهلية ، تلك التى لاتحتوى على معنى واضح ، ومقصد قائلها هو التهويل على سامعيه بما فيها من إيقاعات لاتدل على شيء وراءها يُذْكَر . إنما هى إثارة الرهبة فى نفوس قصّاده وإيهامهم أن هذا من وحى الجنّ وتلقيناتهم له . فهل يمكن أن نحصر السجع فى هذه الدائرة البالغة الضِّيق ؟ وماذا نفعل حينئذ مع ما أُثر عن الجاهليين من خُطَبٍ وأمثال وحِكَم مما تبرز فيه تلك التوافقات الموسيقية المشار إليها بروزا واضحا ؟

أمّا قول المؤلف ، ردّا على من ينكرون وجود السجع فى القرآن للسبب المارّ ذكره ، إن من السهل على غير المسلم أن يبين أن المقدمة التى اعتمد عليها هؤلاء خاطئة وذلك بالإشارة إلى الآيات الكثيرة التى تبع فيها المعنى اللفظَ لأسباب جمالية أو بلاغية ، فهو مرة أخرى زعم مُرْسَل كنّا نحب لو أنه شفعه بذكره هذه الآيات أو بعضها وتوضيح كيف أن اللفظ فيها قد أخضع المعنى له . إن مقتضى كلامه هو أن هذه الآيات كانت قد أرادت فى الأصل معنى معيّنا ، ثم إنها لهذا السبب أو

ذاك قد ذكرت مَعْنًى آخر مخالفا لما كانت أرادته . فأين ذاك فى القرآن ؟ صحيح أن فى القرآن مثلا حذفًا ، والتفاتًا من ضمير إلى ضمير أو من زمن إلى زمن ، وتقديما وتأخيرا . لكن هذا موجود فى وسط الآيات بعيدا عن الفاصلة مثلما هو موجود عند التوافقات الإيقاعية فى آخرها ، أى أن هذه التوافقات ليست دائمًا هى السبب فى ذلك . وأيا ما يكن الأمر فإن المعنى لايتغيَّر ، بل كل مافى الأمر هو أن القرآن فى مثل هذه الحالات يتبع أسلوبًا آخر من الأساليب الكثيرة التى تتيحها اللُّغة لأصحابها ، تحقيقًا لغرض بلاغى ، جمالى أو معنوى ، لايوفره الأسلوب المتروك إلى غيره . أى أن النتيجة فى هذه الحالة هى تقوية المعنى وإبرازه فى ثوبٍ أبهى وأجذب للأنظار وأقوى تأثيراً لا إخضاع المعنى لسلطان اللفظ ، أى التضحية به أو بشىء منه فى سبيل مكسب شكلى كما يزعم الكاتب .

وللدكتور زكى مبارك ملاحظة ذكية يحسن إيرادها هنا ، فقد ذكر أن السجع القرآنى يتخلف أحيانا « كأن تكون القافية نونية فتجىء فى وسط السياق فاصلة ميمية . وفى هذا برهان على أن المعنى هو الأصل » (١) .

ونصل الآن إلى الحجج التى يرتكن إليها من يتحرجون من

القول بوجود السجع فى القرآن . ولقد لخَّص السيوطى ذلك قائلاً إن أصل هذا اللفظ من « سجع الطير » ، والقرآن أشرف من أن يستعار لشيء منه لفظٌ أصله مهمل ، وأشرف من أن يشارك غيره من الكلام الحادث فى وصفه بذلك ، وهو من صفاته تعالى فلايجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها (٢) .

فأمَّا عن أصل لفظة «سجع » فقد جاء فى « الصحاح » أن « السجع هو « الكلام المقفَّى ... وقد سجع الرجل سجعًا وسجَّع تسجيعـا . وكلام مسجَّع ... وسجعت الحمامــة ، أى هدرت . وسجعت الناقة ، أى مدت حنينها إلى جهة واحدة . قال أبوزيد : الساجع : القاصد . وأنشد لذى الرُّمّة :

قَطَعْتُ بها أرضًا ترى وجه ركبها إذا ما علوها مُكْفَأً غير ساجع

أى جائرا غير قاصد » (٣) .

وجاء فى « القاموس المحيط » : « السجع : الكلام المقفّى أو موالاة الكلام على رَوِىّ ... وكَمَنَع : نطق بكلام له فواصل ... والحمامةُ : ردَّدَتْ صوتها ... وسَجَع ذلك المَسْجَع : قَصد ذلك المقصد . والساجع : القاصد فى الكلام وغيره ، والناقة الطويلة أو المطربة فى حنينها ، والوجه المعتدل الحسن الخلقة » (٤) .

ونقل صاحب « تاج العروس » (فى أثناء شرحه وتعليقه

على ماورد فى « القاموس المحيط » فى هذه المادة) عن المبرد أن « السجع فى كلام العرب أن يأتلف أواخر الكلم على نسق كما تأتلف القوافى » . وقال إنه « من الاستواء والاستقامة والاشتباه لأن كل كلمة تشبه صاحبتها . قال ابن جنى : سُمِّى سجعا لاشتباه أواخره وتناسب فواصله » . وأورد أيضا عن المبرد قوله : « سجع الحمامة موالاة صوتها على طريق واحد » . ومما قاله : « سَجَعَت الناقة سجعا إذا مدّت حنينها على جهة واحدة » ، و « سَجَعَت القوس : مدّت حنينها على جهة واحدة ، وهو مجاز . قال يصف قوسًا :

وهى إذا أنبضْتَ فيها تَسْجَعُ ترنّم النحل أبا لايهجعُ

يقول : كأنها تحن حنينًا متشابها ، وهو من الاستواء والاستقامة والاشتباه » (٥) .

ومن هذه النقول الثلاثة (٦) نفهم أن السجع فى الأصل هو صفة فى الكلام ، ثم تُوُسِّع فيه فوُصِف به صوت الحمام وصوت النوق وصوت القوس . أى أنه لم يكن فى الأصل للحمام ، على عكس قول المتحرجين فى نسبته إلى الأسلوب القرآنى . وحتى لو كان كما يقولون فإنى لا أفهم وجهًا لهذا التحرج ، إذ يكون القول بالسجع فى القرآن حينئذ رغبةً من القائلين فى أن يمدحوا

أسلوبه ويعبّروا عن إعجابهم بجماله ، على سبيل الاستعارة أو التوسُّع فى استعمال الألفاظ . والقول بأن إطلاق السجع على كلام القرآن يستتبع الإشارة إلى أنه فارغ من المعنى ، كما أن سجع الحمام لامعنى له ، فيه اعتسافٌ شديد ويُحَمِّل الألفاظ ما لا تحتمل . إن الحمامــة عندمــا تسجع لاتصدر أصواتًا لامعنى لها ، بل هى تعبّر لاشكَّ عن أشياء تجيش بها نفسها من فرح أو ألـمٍ وإعجابٍ أو قلق مما يعترى الطير من أحاسيس ، أو هى تريد أن تبلّغ شيئًا لنظائرها من الحمام . ثم فلنفترض أن سجع الحمام لامعنى له ، فمن قال إن التشبيهات والاستعارات تعنى التطابق التام بين المشبَّه والمشبَّه به فى كل شىء ؟ أإذا قُلْنَا إن « فلانة كالقمر » كان معنى كلامنا بالضرورة أنها فى حجم القمر وشكله وليس لها عينان ولا أنف وفم وخد وشعر مثلما أنه لا شىء من ذلك له ، وأنها بعيدة عنَّا بعد القمر عن الأرض ، وأنها جماد كما أنه هو أيضا جماد ؟ إن هذا أمر مضحك . إننا حين نشبّه امرأة بالقمر إنما نريد التعبير عن شدة إعجابنا بها وابتهاجنا بمرآها وأنها تُدْخل السكينة على نفوسنا ويشعرنا وجودها أمامنا بهذه المعانى والمشاعر العلوية التى نحسّها عند رؤيتنا للقمر . هذا كل ما هنالك . وبالمثل ،

فعندما نستعير للقرآن لفظة « السجع » (هذا بافتراض أنها كانت فى الأصل للحَمَام) فمقصدنا التعبير عمَّا نشعر به من حلاوة الأسلوب القرآنى وتوقيعاته المشجية والموقظة لكل ماهو عميق ونبيل فى قلوبنا . ونحن حين نقول إن فلانة صوتها كتغريد البلابل نقصد أنه قد بلغ من روعة الجمال مبلغا لا يُضَاهى . ولايمكن أن يخطر فى بال أحد أننا نقلِّل من شأنها ، فضلاً عن أن نُحَقّرها ، حينما نشبهها بطير من الطيور ، بحجة أن الطير أدنى درجات من الإنسان . إن مثل هذا المنطق هو منطق عجيب ملتوٍ . ولو اتبعناه لأبطلنا أبواب التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز أو ضيقناها تضييقا شديدا مُعْنِتا ولأسأنا بذلك إلى اللغة إساءةً خطيرة .

ثم ما رأى هؤلاء المتحرجين فى أن الله سبحانه وتعالى قد شبّه بنفسه نوره عز وجلَّ بـ « مشكاة فيها مصباح ... » (٧) ؟ وقد اعتمد أبوتمام على ذلك فى الردّ على من حاول أن يوقع بينه وبين الخليفة العباسى لتشبيهه إياه برجل ليس مَلِكًا ولاصاحب سلطان مثله إذ قال :

لاتنكروا ضَرْبِى له مَنْ دونه مَثَلاً شَرُودًا فى النَّدىَ والبَاسِ
فالله قد ضرب الأقل لنوره مثلاً من المشكاة والنِّبْراسِ

ويمكننا أن نضيف أيضًا قوله تعالى : « ضرب لكم مثلاً من

أنفسكم : هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواءٌ تخافونهم كخيفتكم أنْفُسَكم ؟ » (٨) ، وكذلك قوله سبحانه فى الحديث عما ينبغى له من توحيد زاغ عنه القرشيون وغيرهم من العرب حينما زعموا له شركاء : « ضرب الله مثلاً رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سَلَمًا لرجل : هل يستويان مثلا ؟ » (٩) .

ينبغى إذن أن نعرف أنه ليس فى إطلاق السجع على أسلوب القرآن شىء يبعث على الحرج . ونحن حين نريد أن نتحدث عن الله فلابد أن نُضْطَرّ إلى أن نصطنع فى بعض الأحيان أسلوبًا مجازيا . ووظيفة المجازات تقريب المعنى أو الإحساس الذى نريد التعبير عنه بتشبيهه بشىء معلومٍ أو قريب من المستمع مفهوم له . وما من شىءٍ من ذلك النوع إلاّ وهو أقلّ مما ينبغى لجلال الله وكبريائه وعظمته . لكن هذا لا يقدح فى الاستعارات والمجاز ، إذ الأمر أمر اصطلاح ونية . ونية المتكلم فى هذه الحالة هى تقريب ما يريد أن يقوله عن عظمة اللّه وجلاله . وعلى أية حال ، فهذه هى طبيعة اللغة وإمكاناتها . وقد رأينا القرآن يفعل نفس الشىء . ولله المثل الأعلى فى السماوات والأرض . فإذا جرينا على أسلوب القرآن فليس علينا

من بأسٍ . لا ، بل ذلك فى الحقيقة شرف لنا .

هذا عن سجع الحمام . أمّا بالنسبة إلى قول القائلين إنه ينبغى تشريف القرآن عن أن يشارك غيره من الكلام الحادث فى وصفه بالسجع ، فما رأيهم فى أن الله سبحانه أسند لنفسه القول (١٠) والكلام (١١) ، وهما لفظان يُسْتَخْدَمان للغة البشرية ؟ ونحن نقول : « اللفظة القرآنية » و « الجملة القرآنية » و « الصورة القرآنية » و « الجناس القرآنى » و « تشبيهات القرآن » ... إلخ ، ولانجد أى حرج فى أن نستعمل هذه المسميات التى نستعملها فى وصف اللغة البشرية أيضا . ولا أظن هؤلاء المتحرجين أنفسهم يستطيعون أن يتجنبوا هذه التسميات وأشباهها عندما يتحدثون عن لغة القرآن ، وإلا فأىَّ ألفاظ ومصطلحات سيستخدمون ؟ فلم التحرج بالذات من استعمال مصطلح « السجع » للقرآن ، بحجة أنه يوصف به كلام البشر فلا ينبغى من ثم أن يوصف به كلام الله ؟ إن المسألة ليست أكثر من اصطلاح ، ولامشاحّة فى الاصطلاح كما يقولون . وعلى هذا فلا خطأ فى أن نسميه « سجعًا » ، مثلما لاحرج فى أن نسميه « فواصل » كما يقترح المتحرجون ، الذين يَسْهُون عن أن « الفاصلة » تُسْتَعْمَل أيضا لكلام البشر وكتاباتهم .

أما قول عبدالله الطيب إن « الاختلاف الإيقاعي الذى يتميز به القرآن عن السجع والرَّجَز والشعر يتأبى على أى تحليل لأن من عقائد الإسلام الأساسية أن القرآن بطبيعته معجز » (١٢) ففيه إسراف وتحجير . إن كل ماصنعه الله سبحانه معجز لايستطيع أحد أن يصنعه أو يأتى بمثله . بيد أن ذلك لم يمنع البشر فى كل العصور أن يدرسوا النباتات والحيوانات وحتى أنفسهم وكل ماخلق اللّه ويحققوا فى دراسته نتائج رائعة تتكاثر مع الأيام وتقدم العلم والبحث . وللغويين والبلاغيين والنقاد العرب دراسات خِصْبَة للقرآن الكريم ألفاظا وعبارات وصُوَرًا وإيقاعات قاموا بها من غير تحرُّج ، فلِمَ نتحرَّج نحن إذن؟ ثم كيف نثبت أن القرآن معجز إذا لم ندرسه ونحلله؟ أم المطلوب أن نؤمن دون مناقشة وفهم وبرهان ؟ كذلك فقد استخدم عبد الله الطيب للقرآن مصطلح « إيقاع » ، وهو مصطلح من مصطلحات اللغة البشرية . والذى وَسِع هذا المصطلح يَسَعُ مصطلح « السجع » أيضا ، وإن كان السجع القرآنى ، ككل شيء فى القرآن ، نسيج وحده ولايضاهَى .

هذا ، وقد ذكر المؤلف ، فى أثناء كلامه عن مدى انتشار السجع فى القرآن وأن نحو ٨٦ ٪ منه مكتوب بأسلوب

مسجوع ، أن هناك سورتين تخلــوان من الفواصل ، هما سورة « قريش » وسورة « النصر » . فأما سورة « قريش » فبين آيتين من آياتها الأربع (وهما الآيتان الثانية والرابعة) تقفية ، إذ الأولى تنتهى بكلمة « الصيف » والثانية بكلمة « خَوْف » . وأمَّا بالنسبة لسورة « النصر » فإن ختام الآية الثانية فيها هو « أفواجا » وختام الثالثة هو « توّابا » ، والباء والجيم حرفان متقاربان كما قال هو نفسه . ومن المسموح به فى السجع ، كما ذكر هو نفسه أيضا وكما نقل عن العلماء ، أن تكون الفواصل متقاربة ، وحتى لو لم يُقْبَلْ هذا فإن من الممكن النظر إلى هاتين الفاصلتين على أنهما من المقصور ، ويكون التوافق بينهما فى هذه الحالة هو فى مَدّة الألف لا فى الحرف الذى يسبقها . وقد عدّ الرُّمّانى ، الذى استشهد به الكاتب هنا ، الفواصل المقصورة ضمن الفواصل ذات الحروف المتجانسة ، إذ مثّل لها ضمن ما مثّل بقوله تعالى : « طه * ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى * إلا تذكرةً لمن يَخْشَى » (١٣) . ومن ذلك أيضا هذا المثال الذى استشهد به على وجود السجع فى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم صاحبُ « نقد النثر » : « ويقول العبد : مالى ! مالى ! وما لَه من مالِه إلاَّ ما أكل فأَفْنَى ، أو لبس فأَبْلَى ، أو

أعطى فأمْضَى » (١٤) . أى أن ملاحظة المؤلف بأن تينك السورتين تخلوان من التقفية هى ملاحظة غير صحيحة .

وقد تحدث المؤلِّف عن الفاصلة فى السجع القرآنى وذكر بعض الملاحظات الجيدة . ونضيف نحن أنه قلّما تخلو سورة قرآنية من تنويع الفاصلة أو على الأقل من كسرٍ للفاصلة الواحدة ولو فى آية واحدة لاغير . بل إن هذا ليقع أحيانا داخل مجموعة الآيات التى تجرى على فاصلة واحدة داخل سورة متنوعة الفواصل .

كذلك فرغم أن المؤلف قد نبّه إلى أن فواصل السجع لابد أن تُسَكَّن فقد وجدتُه فى بعض الفواصل القرآنية ينطقها محرَّكة ، فقد كتب مثلا « سعيرا » و « زفيرا » (فى آخر الآيتين ١١/ و ١٢ على التوالى من سورة « الفرقان ») بالحروف اللاتينية هكذا « sa' iran » و « zafiran » ، و « عُرْفا » و « عَصْفًا » (فى آخر الآيتين ١ و ٢ من سورة « المرسلات ») على النحو التالى : « 'urfan » و « 'asfan » ، و « خُسْر » (فى الآية الثانية من سورة « العصر ») بالشكل التالى : « Khusrin » ، إلى جانب كسره لراء الفاصلة السابقة عليها ، واللاحقة لها .

ومما يؤخذ على المؤلف أنه أثناء كلامه عن ألفاظ الفواصل القرآنية المكونة من ثلاثة مقاطع قد مثّل لها بالألفاظ التالية من سورة « الزلزلــة » : « زلزالها ، أثقالها ، ما لها ، أخبارهــا ، أوحى لها » ، رغم أن « ما لها » تقل مقطعا عن زميلاتها .

وأما بالنسبة لأسلوب الكتابة وتصنيف النقاد والبلاغيين القدماء له إلى نثر وشعر وإلحاقهم السجع بالنثر واعتراض المؤلف على ذلك وعدّه السجع صنفًا من الكلام مستقلاًّ ، فقد يمكن من الناحية النظرية القول بأنه إذا كان الشعر هو الكلام الموزون المقفى ، والنثر هو ما لا وزن فيه ولا قافية ، فإن السجع يكون حينئذ لونــا مــن الكلام ثالثا يختلف عن الشعر فى أنه لاوزن له ، كما يختلف عن النثر فى أنه ذو قواف .

وقد يؤيد هذا ماورد فى « رسالة التوابع والزّوابع » من وصف أحد التوابع الذين ورد ذكرهم فيها لأسلوب مؤلفها المسجوع بأنه لا هو نثر ولا نظم . وهذا نصّ العبارة : « إنك لخطيب وحائك للكلام مُجِيد ، لولا أنك مغرم بالسجع ، فكلامك لا نثر ولا نظم » (١٥) . وعلى أية حال ، فقد فات المؤلّفَ هذا النصُّ الشديدُ الأهمية ، وإلاَّ لاستثنى ابن شُهَيْدٍ من

الحُكْم الذى أصدره على النقاد والبلاغيين القدماء من أنهم قد حاولوا فَرْض ثنائية النثر والشعر على ثلاثية الأسلوب الكتابى : النثر العادى ، والسجع ، والشعر الموزون ، بل ولدفعه ذلك إلى متابعة البحث عن نصوص مشابهة لمؤلفين آخرين ، كقول ابن المقفع إن من البلاغة « مايكون سجعا وخُطَبا ، ومنها ما يكون رسائل » (١٦) ، وقول الجاحظ عن العرب إنهم « قالوا في القصيد والرَّجَز والسجع والخُطَب » (١٧) ، فكأنه قد جعل السجع صنفا من الكلام مستقلاً ، مثله مثل الشعر والرجز ، وقوله : « وقد يكون الرجل ... له طبع فى تأليف الرسائل والخُطَب والأسجاع ولايكون له فى قرض بيت شعر » (١٨) ، وقوله أيضا عن بشّار : « كان شاعرا راجزا ، وسجّاعا خطيبا ، وصاحب منثور ومزدوج » (١٩) ، وقوله : « ونبدأ على اسم الله بذكر مذهب الشعوبية ومن يتحلى باسم التسوية وبمطاعنهم على خطباء العرب بأخذ المِخْصَرَة عند مناقلة الكلام ومساجلة الخصوم بالموزون والمقفّى ، والمنثور الذى لم يُقَفَّ ، وبالأرجاز عند المَتْح وعند مجاثاة الخَصْم وساعة المشاولة وفى نفس المجادلة والمحاورة ، وكذلك الأسجاع عند المنافرة والمفاخرة ، واستعمال المنثور فى خطب الحِمَالة وفى مقامات الصُّلْح وسلّ

السخيمة » (٢٠) ، وقوله : « ونحن ... إذا ادعينا للعرب أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز ومن المنثور والأسجاع ومن المزدوج وما لا يزدوج فمعنا العلم أن ذلك لهم شاهد صادق من الديباجة الكريمة والرونق العجيب والسبك والنحت ... » (٢١) ، وكذلك هذين البيتين :

سل الخطباء هل سَبَحُوا كسَبْحِي | بُحُورَ القـول أو غاصوا مَغَاصِي
لسانى بالنثيـر وبالقوافـى | وبالأسجاع أمهر فى الغِواص (٢٢)

وفى سؤال من سأل عبدالصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشى : « لم تُؤْثِر السجع على المنثور وتُلْزِم نفسك القوافى وإقامة الوزن ؟ » (٢٣) تمييز واضح بين النثر والسجع .

وفى العبارة التالية للباقلانى عن القرآن أنه « ليس من قبيل الشعر ولا السجع ولا الكلام الموزون غير المقفّى » (٢٤) ، ما قد يمكن أن يُفْهَم منه أنه يَنْظُر إلى السجع على أنه أسلوب من التعبير مستقلٌّ بنفسه . ومثلها فى ذلك قوله : « قد علمنا أن كلامهم (أى العرب) ينقسم إلى نظم ونثر وكلام مقفّى غير موزون وكلام موزون غير مُقَفّىً » (٢٥) .

وحتى صاحب « نقد النثر » ، الذى قسّم العبارة إلى منظوم ومنشور فقط ، نراه يفرق بين الشعر والنثر بكون الأول محصورًا بالوزن والقافية والثانى مطلقا غير محصور (٢٦) .

ولكن إذا كانت العبارة مطلقة من جهة الوزن ومحصورة من جهة القافية (وهذا هو السجع) ففى أى من الخانتين نضعها ؟ لقد جَعَلَ السَّجْعَ فى الكلام (أى النثر) كالقافيـة فـى الشعـر (٢٧) ، ناسيًا أنه قد قال قبل ذلك إن القافية تحصر الشعر ، فكان المفروض مادام قد شبَّه السجع بها أن يرى فيه أيضا حصرًا للعبارة يخرجها عن مجال النثر .

إلاَّ أن من الممكن أيضا الردّ على ذلك بأن السجع لو كان لونا من الكلام مستقلا عن النثر والشعر ما دخل الشعر ، كما فى قول امرىء القيس :

سليم الشَّظَى ، عَبْل الشوى ، شنج النَّسَا

وقوله :

فتـــور القيـــام ، قطيـــع الكـــلام يفتـــرّ عـــن ذى غُـــرُوبٍ خَصِـــرْ

وقوله :

ألا عِمْ صباحـــا أيها الطَّلَـــلُ البالـــى وهل يَنْعَمَنْ مَن كان فى العُصُر الخالى

وقول الخنساء :

حامى الحقيقةِ ، محمود الخليقةِ ، مهدى الطريقةِ ، نَفَّاعُ

وقول أبى تمام :

تدبيـــر معتصـــمٍ ، باللـــه منتقـــمٍ للـــه مرتغـــبٍ ، فـــى اللـــه مرتقـــبِ

وقوله أيضا :

تجلـى بـــه رشـــدى ، وأثرت به يدى وفاض به ثَمْدِى ، وأورى بـــه زَنْـدى ؟

وقول أبى فراس :

بأطـــراف المثقفـــة العوالـــى تفرّدنـــا بأوســـاط المعالـــى

وهـــذا النـــوع مـــن السجـــع يسمّى « تشطيـــرا » و « تصريعًا » (٢٨) .

كذلك يمكن الردّ على المؤلف فى جعله السجع لونا من الكلام ثالثا مختلفا عن الشعر والنثر بأن السجع موجود فى الإنجليزية والفرنسية وغيرهما من اللغات الأوربية مثلاً (٢٩) ، فهل يعده أصحاب هذه اللغات فنا كلاميا مستقلا بذاته كما يريد المؤلف من العرب أن يفعلوا ؟ الجواب : كلا . وهم لهذا يستعملون للسجع والقافية فى الشعر كلمة واحدة هى « rhyme » و « rime » . وقد جرى المؤلف على استخدام لفظة « rhyme » فى حديثه عن الفاصلة فى السجع ، وإن كنت ترجمتها فى بعض الحالات بالقافية نظرا لأنه يستخدمها أيضا (وهذا طبيعى) للدلالة على قافية الشعر ، إذ يجوز إطلاق « القافية » على الفاصلة كذلك فى لغتنا .

هـــذا ، وإذا دخـــل السجـــعُ الشعـــرَ سُمـــىّ بالإنجليزية : «Internal rhyme» و « Leonine rhyme » وبالفرنسيـــــة : « interne rime » و « rime brisée » و « rime couronée » و « rime emperière » (٣٠) .

ومادام الأمر كذلك فإن تعريف « السجع » كما قال ابن الأثير مثلا بأنه « تواطؤ الفواصل فى الكلام المنثور على حرف واحد » (٣١) وكما تُرْجِم إلى الإنجليزية بأنه « rhymed prose » وإلـى الفرنسيـة (مثلما فعل بلاشير) بـ « prose rimée et rhythmée » هو فيما يخيل إليَّ تعريف قاصر مادام السجع يدخل الشعر أيضا كما يدخل النثر ، وينبغى من ثَمَّ تجريد تعريفه من نسبته إلى النثر أو الشعر . وإن الاكتفاء فى ذلك بأنه « توافق الفاصلتين فى الحرف الأخير » (٣٢) هو أدق وأوفى بالمراد .

قد يقال إن السجع إذا دخل فى الشعر سُمِّى « توشيحًا » و « تصريعًا » ولم يعد يطلق عليه « سجع » . لكن يمكن أن يجاب بأن هذا مجرد اصطلاح لايغيِّر من حقيقة الأمر شيئًا . ثم إن « التصريع » كما يكون فى الشعر يكون فى النثر ، كما فى المثال التالى : « يَطبع الأسجاع بجواهر لفظه ، ويقرع الأسماع بزواجر لفظه » ، حيث تكون الجملتان المسجوعتان متوازنتين أيضا لا مقفَّاتين وحسب (٣٣) . وعلى ذلك فالسجع هو التقفية فى النثر ، وكذلك فى داخل البيت الشعرى أو بين شطرتيه .

ويقول المؤلف إن كلام ضياء الدين بن الأثير فى طول

العبارات المسجوعة يوحى بأن للسجع وزنًا قائمًا على النَّبْر يشكّل فيه تفاعيلَه النَّبْرُ الواقع على الألفاظ . ولكن من أين أتى المؤلف بذلك ؟ يبدو لى أنه لمَّا وجد ابن الأثير فى عدّه لألفاظ كل سجعة يَحْسُبُ أحيانا اللفظتين أو الثلاثَ لفظةً واحدة ، مثل : « فكانت » و « عن الهوى » و « يريكموهم » (٣٤)، ونظر فاستنتج أن ذلك راجعٌ إلى أن الألفاظ التى أهمل البلاغى العربى رحمه اللّه حسابها قد أهملها لأنها فى هذه الحالات تخلو من النبر ، تبين له أن ابن الأثير إنما يعد اللفظة إذا كانت منبورة فقط ، أمَّا إذا تداخلت مع غيرها وصار للجميع نبر واحد حَسَبَها لفظة واحدة .

هذا ، ويُحْسَب للمؤلف تنبهه لما سمَّاه « العبارة المطلعية » أو « المطلع » ، وهو ذلك الجزء الذى يقع فى بداية أول عبارة من العبارات المقفَّاة والذى لا يناظره جزء مثله فى كل من العبارات الأخرى المشتركة سجعيا مع العبارة التى بدأت به . لكنه فيما يخيّل إلىَّ ، لم يُصِبْ فى تعقيبه على أبى هلال العسكرى ، الذى رأى أن الكلمات الآتية : « فسبحان من يهلك » (فى النص التالى : « فسبحان من يهلك القوىَّ الأكول ، بالضعيف المأكول ») قد كسرت التوازى الذى ينبغى

أن يكون بين العبارات السجعية ، إذ ظن المستشرق أنَّ قول الأعرابى « فسبحان من يهلك » هى عبارة مطلعية ، وبالتالى فينبغى ألا ينتظر القارىء نظيرًا لها فى العبارة المشتركة مع عبارتها فى السجعة . إن القول بالعبارة المطلعية ، فيما أرى ، إنما يصحّ إذا كان ممكنا تكرير هذه العبارة المطلعية فى أول العبارات التى تشترك فى السجعة مع العبارة التى وردت فيها . والحالة التى نحن بصددها لا تقبل هذا ، إذ لايمكن أن نقول : « فسبحان الذى يهلك القوى الأكول * فسبحان الذى يهلك الضعيف المأكول » ، على عكس الحال فى قوله تعالى : « الحمد لله رب العالمين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين » ، الذى يمكن من الناحية التركيبية أن نكرر فيه عبارة « الحمد لله » المطلعية فى بداية الآيتين التاليتين ، فنقول : « الحمد لله رب العالمين * الحمد لله الرحمن الرحيم * الحمد لله مالك يوم الدين » . ومِثْلُ ذلك العبارةُ المطلعية فى قوله تعالى : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل * ألم يجعل كيدهم فى تضليل * وأرسل عليهم طيرًا أبابيل » ، الذى يمكن تركيبيا أن يكون على النحو التالى : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل * ألم تر كيف جعل كيدهم فى تضليل * ألم تر

كيف أرسل عليهم طيرًا أبابيل » ... وهكذا . فعدم تكرار العبارة المطلعية مع سائر العبارات المشتركة فى نفس السجعة هو لون من الإيجاز . وعلى هذا فلستُ مع المؤلِّف فى عدِّه « يا » الندائية فى قوله تعالى : « يا أيها المدثر * قم فأنذر * ... » مطلعًا .

ثم إن قول المؤلف إنَّ « العبارة المطلعية » (أو « المطلع ») هو « أحد الملامح التى تميز السجع من الشعر ، إذ لا شىء فى الشعر يقع خارج النسق الوزنى للقصيدة ، على حين أن المطلع يقع خارج الإطار السجعى » ليس صادقًا على إطلاقه بل فى الشعر المنظوم على بحور الخليل فقط ، أما الشعر الجديد الذى يعتمد نظام السطور المتفاوته فى عدد التفاعيل فلا يخضع لهذه الملاحظة .

ولكن كيف خطرتْ للمؤلف فكرة « المطلع » هذه ؟ لقد رأيت ابن الأثير ، وهو يَعُدّ الكلمات فى كل من العبارات السجعية التالية : « الصديق من لم يعتض عنك بخالف ، ولم يعاملك معاملة حالف ، وإذا بلّغَتْه أذنُه وشايةً أقام عليها حدّ سارق وقاذف » ، قد جعل العبارة الأولى أربع كلمات مثل الثانية (٣٥) . وهذا يدل على أنه أهمل عدّ كلمتى « الصديق

من » . فلعلَّ ذلك وأمثاله عند ابن الأثير هو الذى أوحى للمؤلف بفكرة « المطلع » تلك .

وفى محاولته تحديد وحدة السجع الأساسية نرى المؤلف يقفز من تقرير ابن الأثير أن التصريع فى الشعر يشبه السجع فى النثر إلى القول بأن كل سجعة تناظر تقريبًا المصراع فى بيت الشعر . ومادام البيت ، وهو الوحدة الأساسية فى القصيدة ، يحتوى على مصراعين فإنه يستنتج من ذلك أن الوحدة الأساسية فى السجع هى سجعتان ، وأن هاتين السجعتين تقابلان بيتا شعريا كاملاً .

وتعليقنا على ذلك هو أن الشَّبَه الذى لاحظه ابن الأثير بين « التصريع » فى الشعر و « السجع » في النثر إنما هو شَبَهٌ موسيقى لاغير . وبالمناسبة ، فالبلاغيون يرون أن « التصريع » ماهو إلا « سجع » (٣٦) . كل ما فى الأمر أنه فى النثر يسمى « سجعًا » ، فإذا كان فى الشعر أطلق عليه « تصريع » . وما رأى المؤلف أيضا فى أن التشابه مع السجع ليس مقصورًا على « التصريع » بين شطرتى البيت الواحد ، بل يشترك مع « التصريع » فى ذلك « الترصيع » أو « التشطير » ، وهو أىُّ سجع يتم داخل البيت ولكن ليس بين

الشطرتين ؟ (٣٧) ثم ما رأيه فى أن « التصريع » فى الشعر نادرٌ ، أى أن نصف البيت يسمَّى دائمًا « شطرةً » ، إلا إذا كان ثمة سجع بين الشطرتين فعندئذ يسمى « مصراعًا » ؟ وكذلك ما رأيه فى أن البيت الشعرى المسجوع الشطرتين لايحتوى إلا على مصراعين ، فى الوقت الذى كثيرا ما يحتوى السجع على أكثر من عبارتين مسجوعتين واصلاً ، كما هو فى القرآن ، إلى بضع عشرات من العبارات المشتركة فى نفس الفاصلة ، وهو ما لاحظه المؤلف نفسه ؟

إذن فالمقدمة التى بنى عليها المؤلف رأيه فى أن الوحدة الأساسية فى السجع سجعتان هى مقدمة خاطئة . وإذا كان لابد أن نحدد تلك الوحدة الأساسية فلنقل إنها السجعة . وهذه السجعة تقابل البيت فى القصيدة من حيث إن البيت يتماثل مع غيره من الأبيات فى القافية مثلما تتماثل السجعة مع زميلاتها فى الفاصلة . وإذا قيل إن هناك فرقًا بينهما يتمثل فى أن أبيات القصيدة كلها تتبع نفس القافية ، بخلاف النص المسجوع حيث لايُشْتَرَط أن تنتهى عباراته كلها بنفس الفاصلة ، فينبغى ألا ننسى أن الأسطر فى الشعر الجديد الجارى على نظام التفعيلة لم تعد كلها تنتهى بنفس القافية كما هو الحال فى

الشعر القديم ، بل إن ثمة قصائد كثيرة فى القديم والحديث تتميز بالتنويع فى القافية كالموشحات والمخمَّسات مثلا .

ذلك ، ولابد من التنبيه إلى الفرق بين ما يسميه المؤلف « الوحدة الأساسية فى السجع » وما يطلق عليه « الوحدة السجعية » : فالأولى فى نظره ، كما رأينا ، هى كل سجعتين (مشتركتين بطبيعة الحال فى نفس الفاصلة) ، بينما رأيت أنا أنها هى السجعة الواحدة . أما الوحدة السجعية فهى بوجه عام كل السجعات المشتركة فى نفس الفاصلة ، إلى أن تتغير الفاصلة فحينئذ تبدأ وحدة سجعية جديدة ... وهكذا دواليك .

وفى أثناء كلام المؤلف عن العبارات القرآنية المسجوعة ذات الطول المتساوى (والطول هنا أساسه الألفاظ المنبورة كما مرّت الإشارة إلى ذلك) نراه يعدّ منها آيات سورة « المسد » كلها ، مع أن الآية الثانية أكثر من سائر الآيات لفظة ، إذ هى ستة ألفاظ ، على حين أن عدد الألفاظ فى كل من الآيات الأخرى خمس فقط . وهذا نص الآية المقصودة : «ما / أغنى / عنه / ماله / وما / كسب » . ومن الواضح أنها ستُّ ألفاظ لا خَمْسٌ كالبواقى . ولا أدرى كيف غفل عن ذلك . ولعلّ الإرهاق من كثرة العدّ والإحصاء هو المسؤول عن ذلك ، أو ربّما

أن المؤلف لـمَّا وجد عبارة « وماكسب » تُكْتَب كأنها لفظة واحدة عدَّها كذلــك ، غيــر متنبه إلى أن لكلٍّ مِنْ « وما » و « كسب » نبرها المستقل ، ومن ثم فينبغى أن تُحْسَب لفظة قائمة بذاتها .

وعند كلام المؤلف عن طول الوحدات السجعية عند أبى هلال العسكرى ومتى تكون مقبولة مستحسنة ومتى تكون منسوبة إلى التكلف ، وقول أبى هلال إنها إذا زادت عن أربع سجعات كانت متكلَّفة (٣٨) ، نجده يختم متسائلاً : « كيف يمكننا التوفيق بين رفض العسكرى لزيادة العبارات المسجوعة فى الوحدة السجعيــة الواحــدة عن أربع وبين النصّ القرآنى التالى ، وهو من سورة « التكوير » ؟ ثم يورد الأربع عشر آية الأولى من تلك السورة وكلها على فاصلة واحدة .

وهذا التساؤل ، كما هو واضح ، لامحلَّ له ، لأنَّ أبا هلال العسكرى ليس هو صاحب القرآن حتى نطالبه بأن يكون أسلوب القرآن انعكاسًا لأفكاره النقدية والبلاغية ، أو نبحث عن طريقة للتَوفيق بينهما . إنما العسكرى بلاغىّ قال رأيه حسب استقصاءاته . وقد يكون نَسِىَ ، وهو يضع قاعدته تلك ، أن فى القرآن وحدات سجعية تزيد سجعاتها عن الحدّ الذى اعتقد أن

تجاوزه دخول فى التكلف ، وإلاَّ لتعـرض لذلك وبيَّن لنا رأيه فيه . وليس أبو هلال بدعًا فى هذا ، فقد خطَّأ النحاةُ بعض الأساليب رغم ورودها فى القرآن الكريم . ولو تنبهوا لذلك لرجعوا عمَّا قالوا . ذلك أنَّ عملهم قائم على استقصاء الأساليب العربية واستنباط القواعد منها ، فاستقصاؤهم فى هذه الحالة هو استقصاءٌ ناقص . وبالمثل نقول إن صنيع أبى هلال يدل على أنه استقصاء قاصر . ولو تنبه إلى هذا المثال الذى ذكره المؤلف وغيره من الأمثلة القرآنية المشابهة لعدل عمَّا قررَّه .

ومع ذلك فأخشى أن يكون المؤلف قد قصد هنا إلى غمز القرآن الكريم ، وذلك بالتلميح بأن بلاغيًّا عربيًّا مسلمًا قد قرَّر شيئًا يترتب عليه الحكم بتكلف السجع القرآنى فى بعض الأحايين . وأحسب أننا بما قلناه قد جلينا عن وجه الحق وبيَّنا أن تساؤل المؤلف ، أيًّا كانت نيته ، ليس له هاهنا محلّ .

وعلى أية حال ، فانثيال السجعات فى الآيات المذكورة مع قصرها يوحى بما سيقع يوم القيامة من تتابع الأحداث الكونية الهائلة بسرعة مذهلة لا تترك فرصة للاستعداد لذلك الموقف الهائل العظيم . فليس فى الآيات أى تكلف ، بل بالعكس هى قمة فى بلاغة التعبير .

وممّا يدل على أن ماقلناه هو الصواب أن ابن الأثير ، كما لاحظ المؤلف نفسه ، لم ينصّ على حدّ معين للطول المقبول فى الوحدة السجعية . أى أن أبا هلال قد تسرع حين حدّده بأربع سجعات .

وإذا كان موقف ابن الأثير هنا هو الموقف السليم فإنه في موضع آخر لم يكن كذلك ، إذ قال عند حديثه عن « أقسام السجع » مامعناه أنّه إذا كانت السجعة الثانية أطول من الأولى كثيراً كان هذا قبيحا معيبا مستكرها (٣٩) . ذلك أنه بكلامه هذا يضع قاعدة عامة لايفرق فيها بين السياقات المختلفة ، التى قد يحسن فى بعضها ما استكرهه ، بل وقد يتطلبه تطلبا . وهذا علاوة على أن الأذواق تتفاوت ، فما قد يراه البعض حسنا جميلا قد يجده بعض آخر قبيحًا سيئًا .

وقد وقف المستشرق صاحب الدراسة عند قول ابن الأثير هذا واستخرج منه النتيجة التالية ، وهى « أنه لايجوز ، فى أية وحدةٍ كلّ سجعاتها ذات طول متساوٍ تقريبا ، أن تكون هناك سجعة أقصر من سابقتها » ، ثم مضى فطرح تساؤلاً مثل تساؤله السابق أخشى أن يكون مقصده فيه هو لمز القرآن وغمزه ، وكأن كلام ابن الأثير أو غيره هو حجة على القرآن لا

العكس . قال : « وإن الإنسان ليتساءل : كيف ياترى كان يمكن أن يحلل (ابن الأثير) سورة « الناس » : « (قل أعوذ) برب الناس * مَلِك الناس * إلـه الناس * من شرّ الوسواس الخنَّاس * الذى يوسوس فى صـدور الناس * من الجِنّة والناس » ؟ إن الآيات الثلاث الأولى تشكل وحدة تتطابق مع الشكل الأول المارّ ذكره ، فإن كلاًّ من السجعات الثلاث مكونٌ من كلمتين . أما الآيات الثلاث الأخيرة فإنها تمثل مشكلة ، إذ من الواضح أن الآية الأخيرة أقصر من السابقتين عليها ، فهى مكونة من ثلاث كلمات فى مقابل أربع وخمس فيهما على الترتيب » .

لقد قلنا إن كلام ابن الأثير ليس حجة على القرآن ، بل هو يمثل ذوقه المحدود بحدود ما قام به من استقصاءات فى الأساليب العربية . هذا إذا كان كلام ابن الأثير يتعارض فعلا مع ما هو موجود فى آيات سورة « الناس » . أمّا وابن الأثير يعيب التفاوت بين السجعتين المتعاقبيتن إذا كانت الثانية أطول من الأولى كثيرًا ، فليس بين ماقاله وبين الآيات أى تعارض ، إذ الفرق كما نرى بين « مَلِك الناس » مثلاً و « من شر الوسواس الخناس » ليس ذلك الفرق الذى قصده الناقد العربى .

وهذا إذا اتخذنا ذوق ابن الأثير مقياسًا . أمَّا إذا اعتمدنا على ذوقنا نحن ورؤيتنا نحن فقد نرى أن هذا التفاوت الطولى بين السجعات المتعاقبة مطلوب فى بعض الأحيان ، على الأقل دفعًا للملل الذى قد ينتج فى بعض السياقات عن جرى الأسلوب على وتيرة واحدة من أول الوحدة السجعيــة إلى منتهاهــا . وفى السورة ، كما هو بيّن ، نلاحظ هذا التنويع بين بعض السجعات وبعض : فبعضها لفظتان ، وبعضها ثلاث ، وبعضها أربع ، وبعضها خمس .

إلاَّ أن المؤلف ، كما هو ظاهر من كلامه ، يغفل مسألة الذوق تمامًا ، وكأنه بصدد فحص محرك سيارةٍ ، فليس عنده إلا التعليمات والأرقام والنسب التى زودته بها الشركة صانعة المحرك ، وليس أمامه إلاَّ أن يراعيها بدقة المسطرة . إن الأدب لا يُتَنَاوَل بهذا الشكل . والذوق الأدبى ليس واحدًا ، وما يقوله ناقدٌ ما ليس هو بالضرورة القول الفصل فى الأمر ، وبخاصة إذا كان كلامه مبنيا على استقراء ناقص للأساليب التى يريد التقنين لها . لقد فات المؤلف ذلك فوقع فى هذه الأخطاء الفاحشة . وكثير من المستشرقين للأسف ينهجون هذا النهج .. نهج الإحصاء الآلى الأعمى البارد ، فيصلون به إلى نتائج عجيبة ما أنزل الله

بها من سلطان !

ومرة أخرى نجد بلاغيا آخر يقول كلامًا يختلف عما رآه ابن الأثير ، إذ يذكر القزوينى شكلا آخر من أشكال السجع مكونا من ثلاث سجعات ثانيتهما أطول من الأولى ، والثالثة أطول من الثانية . أى أن هناك تفاوتا فى الطول بين كل سجعتين متجاورتين . وقد ذكر المؤلف هذا . وكان ينبغى أن ينبهه ذلك إلى أن تساؤله بخصوص آيات سورة « الناس » لا معنى له ولا محل . فالأشكال السجعية متنوعة ، وتنوعها دليل ثراء . وكل كاتب يأخذ منها ويدع بحسب متطلبات سياقه وهدفه . أما التقنين الجامد ففيه إغفال لقيمة « الحيوية » ، التى ينبغى أن يكون الكاتب والناقد منها على ذُكْر . وكل هذا للأسف قد غفل عنه المؤلف صاحب الدراسة .

وفى محاولة الباحث لتحديد بداية ونهاية « الوحدة السجعية » نجده يرفض أن يكون الاشتراك فى نفس الفاصلة هو الأساس الوحيد فى ذلك ، ذاكرًا وسيلتين أُخْرَيَيْن إحداهما هى التغير فى طول السجعات دون أن تتغير الفاصلة . ومثّل لذلك بسورة « الناس » ، حيث إن الآيات الثلاث الأولى تمثّل فى رأيه وحدة سجعية مستقلة عن الوحدة السجعية الأخرى التى

تضم الثلاث الآيات الأخيرة ، وذلك بسبب قصر الآيات الثلاث الأولى وطول الثلاث الأخيرة .

ويظهر لى أن الكاتب قد نسى أنَّ هذا التغيُّر فى طول السجعات ليس منتظما دائمًا ، حتى إنه لتوجد سجعة واحدة طويلة مثلا وسط سجعات قصار ، أو يختلف طول كل سجعة عن الأخرى . فما العمل فى هـــذه الحالة ؟ ثم ما فائدة هذه التفريعات ؟ أم تراه غراماً بالشكل من أجل الشكل والسلام ؟

أمَّا الوسيلة الأخرى فهى ، كما يقول ، استعمال إحدى الآيات كقرار ، كمـــا هـــو الحال فى سورة « الرحمن » وسورة « القمر » ، إذ يتكرر فى الأولى قوله تعالى : « فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ » وفى الثانية قوله : « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مُدَّكِر ؟ »

ونحن لانرى بأسًا فى تقسيم سورة « القمر » ، بناءً على هذه الآية القرار (كما يسميها الباحث) ، إلى وحدات ، لكنها ليست وحدات سجعية ، بل وحدات قصصية ، فإن كل مجموعة من السجعات تبدأ بقوله تعالى : « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مُدَّكِر ؟ » تستقل بحكاية قصة أحد الأنبياء وماجرى له مع قومه والعقاب الذى نزل بهم جزاء كفرهم وبغيهم . أى أن

التقسيم هنا هو تقسيم حسب الموضوع لا حسب السجع .

أما بالنسبة لسورة « الرحمن » فإنّا لا نوافق المؤلف على تقسيمه لها على أى وضع البتة ، وذلك لأنّ قوله تعالى : « فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ » قد تكرر ذكره مرارًا قبل أن يكتمل الكلام فى الموضوع التى تكون الآيات بصدده ، كما فى الآيات التالية : « مرج البحرين يلتقيان * بينهما برزخ لايبغيان * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ * يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ * وله الجوار المنشآت فى البحر كالأعلام » ، حيث تتحدث هذه الآيات كلها عن البحر والسفن التى تمخره ، ومع ذلك فقد ذُكر قوله تعالى : « فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ » فى خلالها مرتين قبل أن ينتهى الموضوع الذى تتناوله . بل إن نفس الآية فى النص التالى : « فإذا انشقت السماء فكانت وَرْدَةً كالدِّهان * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ * فيومئذ لايُسْأَلُ عنه ذنبه إنسٌ ولا جان » قد فصلت بين فعل الشرط وجوابه . فكيف باللّه نَعُدُّ آية الشرط وحدة مستقلة عن الآية التى فيها جواب هذا الشرط ؟ وفى قوله تعالى : « ولمن خاف مقام ربّه جنتان * فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ ذواتا أفنان ... » (ومثله فى ذلك : « ومن

دونهمـــا جنتـــان * فبـــأى إلاء ربكمـــا تكـذبـــان ؟ * مدهامَّتان ... ») نجد أن آية « فبأى آلاء ربكما تكذبان ؟ » قد فصلت بين الموصوف وصفته . إن المؤلف ، بغرامه هذا الغريب بالتقسيمات والتفريعات دونما أدنى داعٍ ، يركب مركبًا كله عسف ووعورة !

وبعد ، فهذا بحث حاول فيه كاتبه أن يعيد النظر فى بعض ما قاله بلاغيونا القدماء ، لكنَّنا رأينا أنه لم يوفَّق فى أىٍّ من مخالفاته لهم . كذلك حاول تطبيق القواعد التى استخلصها أولئك البلاغيون على القرآن الكريم ، وقد وفّق فى بعض ذلك وفشل فى بعضه الآخر كما مرَّ بيانه . وفى كل الحالات وجدناه يعتمد المنهج العددى الإحصائى البارد الذى يلغى التذوُّق والمبادرة الشخصية .

ورغم ذلك كله ، فإن هذا البحث يثير عددًا من القضايا التى حاولنا أن ندلى بدلونا فى مناقشتها والتى ندعو النقاد والكتاب إلى أن يُبْدوا هم أيضا رأيهم فيها . واللَّه يهدى إلى سواء السبيل .

الهوامش

١- د. زكي مبارك / النثر الفني في القرن الرابع / دار الجيل / بيروت / ١٩٧٥ م / ١ /٧٩ .

٢- الإتقان / دار الفكر / بيروت / ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م / ٢ / ٩٧ .

٣- الجوهري / الصحاح / مادة « سجع » .

٤- الفيروزابادى / القاموس المحيط / مادة « سجع » .

٥- الزبيدى / تاج العروس / مادة « سجع » .

٦- أورد الباقلانى أشياء من هذه النقول فى كتابه « إعجاز القرآن » / تحقيق سيد صقر / دار المعارف / ١٩٧٧ م / ٥٧ .

٧- النور / ٣٥ .

٨- الروم / ٢٨ .

٩- الزمر / ٢٩ .

١٠- البقرة ٣٠ ، ٣١ ، ٣٣ ، ١٢٤ ، ٢٦٠ ، والأنعام / ٧٣ ، والنحل / ٤٠ ، والقصص / ٥١ ، وفُصِّلَتْ / ١١ ، و ق / ٣٠ ، والمزمل / ٥ ، والطارق / ١٣ ، وغير ذلك كثير .

١١- البقرة / ٧٥ ، ٢٥٣ ، والنساء / ١٦٤ ، والأعـراف / ١٤٣ ، ١٤٤ ، والتوبة / ٦ ، والشورى / ٥١ ، والفتح / ١٥ ، وغير ذلك .

12- Arabic literature to the End of the Ummayyad Period , Cambridge University press , 1983 , p. 34 .

١٣- انظر « ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن » / تحقيق محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام / دار المعارف / ط ٢ / ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م / ٩٨ . والآيتان هما الأولى والثانية من سورة « طه » . وبالمناسبة ففواصل السورة كلها تقريبا على هذه الألف الممدودة .

١٤- نقد النثر / تحقيق د. طه حسين وعبد الحميد العبادى / مطبعة لجنة

التاليف والترجمة والنشر / القاهرة / ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م / ١٠٧ .

١٥- هكذا وردت العبارة فى « ظهر الإسلام » للدكتور أحمد أمين (دار الكتاب العربى / بيروت / ط ٥ / ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م / ٢١٢) . لكنها فى نشرة دار صادر لـ « رسالة التوابع والزوابع » (تحقيق بطرس البستانى / ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م / ١١٦) قد أتت على النحو التالى : « فكلامك نظم لا نثر » . ولا أظن المعنى هكذا يستقيم ، لأن السجع ليس نظما بأى حال ، إذ هو لايجرى على أوزان الشعر .

١٦- البيان والتبيين / دار الفكر للجميع / بيروت / ١٩٦٨ م / ١ / ٨٢ .

١٧- السابق / ١ / ٩٧ .

١٨- السابق / ١ / ١٤٢ .

١٩- السابق / ١ / ٣٩ .

٢٠- السابق / ٣ / ٣٥ .

٢١- السابق / ٣ / ٥٠ .

٢٢- انظر المرجع السابق / ١ /١٢٣ .

٢٣- السابق ١ / ١٩٤ .

٢٤- إعجاز القرآن / ٥٠ .

٢٥- السابق / ٦٢ .

٢٦- نقد النثر / ٧٤ - ٧٥ .

٢٧- السابق / ١٠٧ .

٢٨- انظر مثلاً « الصناعتين » لأبى هلال العسكرى / تحقيق على محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم / عيسى البابى الحلبى ، ١٩٧١ م / ٢٧٠-٢٧١ ، ٣٩٠ - ٣١٤ ، و « التلخيص فى علوم البلاغة » للخطيب القزوينى / شرح عبدالرحمن البرقوقى / المكتبة التجارية / ط ٢ / ١٣٥٠ هـ - ١٩٣٢ م / ٤٠٠ - ٤٠٣ ، و « الإيضاح فى علوم البلاغة » / شرح د. محمد عبدالمنعم خفاجى / دار الكتاب اللبنانى / ط ٥ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م / ٥٤٩ -

٥٥١ ، ود. مجدى وهبة / A Dictionary of Literary Terms / مكتبة لبنان / ١٩٧٤ م / مادتى « تصريع » و « السجع فى الشعر » / ٢٥٨ .

٢٩- السجع فى الإنجليزية والألمانية والفرنسية قد يكون بين حرف أو أكثر فى أوائل الكلمات ، وهو مايسمى بالإنجليزية والألمانية : « alliteration » وبالفرنسية « allliteration » ، وقد يكون بين نهايات الكلمات كما عندنا . انظر د. مجدى وهبة / مادتى « alliteration » / ١٠ و « القافية » / ٤٨ . وانظر كذلك كلمتى « alliteration » و « rhyme » فى The Oxford English - Arabic Dictionary of Current Usage مثلا وغيره من المعاجم الإنجليزية العربية ، وكلمة « سجع » فى قاموس « المورد : عربى - إنجليزى » لروحى بعلبكى ، وكلمات « alliteration » و « rime » و « rimer » فى معجم اللغتين الفرنسية والعربية لـ Gasselin (الجزء الفرنسى - العربى) وكلمة « reim » فى قاموس اللغتين : « ألمانى - عربى ، وعربى - ألمانى » لـ Adolf Wharmund / ح ٢ ، وكذلك كلمة « سجع » فى نفس القاموس / ح ١ .

٣٠- انظر د. مجدى وهبة / A Dictionary of Literary Terms / ٢٥٧ - ٢٥٨ ، ٢٨٠ - ٢٨١ ، ٤٨٣ .

٣١- المثل السائر / ١ / ٢٧١ . ومثله فى ذلك الخطيب القزوينى . انظر « الإيضاح » / ٥٤٧ ، و « التلخيص » / ٣٩٧ .

٣٢- على الجارم ومصطفى أمين / البلاغة الواضحة / نشر محمد أمين دمج / ٢٧٣ .

٣٣- القزوينى / الإيضاح / ٣٩٨ ، ود. مجدى وهبة / A Dictionary of Literary Terms / مادة « الترصيع ، السجع المتوازى » / ٢٦٣ - ٢٦٤ .

٣٤- انظر ابن الأثير / المثل السائر / ١ / ٣٣٦ - ٣٣٧ فى كلامه عن عدّ ألفاظ السجع .

٣٥- المثل السائر / ١ / ٣٣٤ .

٣٦- انظر ابن رشيق / العمدة / دار الجيل / بيروت / ط ٥ / ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م / ١ / ١٧٢ - ١٧٣ ، وأبوهلال العسكرى / كتاب الصناعتين / ٢٧٠ - ٢٧١ ، ٣٩٠ ، والقزوينى / الإيضاح / ٥٤٩ ، والتلخيص / ٤٠٢ - ٤٠٣ .

٣٧- انظر القزوينى / الإيضاح / ٥٤٧ ، وأبو هلال العسكرى / كتاب الصناعتين / ٢٧٠ ، ٣٩٠ .

٣٨- انظر « كتاب الصناعتين » / ٢٦٩ .

٣٩- المثل السائر / ١ / ٣٣٣ .

syllabic parallelism and sustained parallel rhymes (al-ᶜAskarī); (2) the inclusion of two (or more) *sajᶜahs* within a longer *sajᶜah*, producing the rhyme scheme *aab ccb* (al-Qalqashandī).

sajᶜ muraṣṣaᶜ— = *sajᶜ fī sajᶜ* (1).

sajᶜ mutamāthil— = *mumāthalah*.

sajᶜ muṭarraf—*sajᶜ* in which the last words in the *sajᶜahs* rhyme but are not of the same morphological pattern.

sajᶜ mutawāzī—*sajᶜ* in which the last words in the *sajᶜahs* rhyme and are also of the same morphological pattern.

sajᶜ mutawāzin—for those critics who consider this *sajᶜ* (many do not and refer to it as *izdiwāj* or *muwāzanah*), a type of *sajᶜ* in which the final words of the phrase do not rhyme, but are of the same morphological pattern.

sajᶜ qaṣīr—*sajᶜ* in which the *sajᶜahs* are between two and ten words in length (Ibn al-Athīr).

sajᶜ ṭawīl—*sajᶜ* in which the *sajᶜahs* are eleven or more words in length (Ibn al-Athīr); *sajᶜ* in which the *sajᶜahs* are between eleven and nineteen words in length (al-Qalqashandī).

tarṣīᶜ—(1) the use of internal rhyme in poetry. (2) = *saj' fī sajᶜ*.

taṣrīᶜ—in a line of poetry, making the end of the first hemistich rhyme with the end rhyme, usually at the beginning of a *qaṣīdah*.

tashṭīr—the use of internal rhyme in poetry so that the line contains exactly four rhymes and each hemistich is divided in two.

tasjīᶜ—the use of internal rhyme in poetry, usually two, three, or four rhymes in one line.

tawāzun—(1) = *sajᶜ mutawāzin*; (2) = *sajᶜ mutamāthil*.

wazn—(1 = *wazn shiᶜrī*) one of the traditional quantitative meters of Arabic poetry. (2 = *wazn taṣrīfī*) the morphological pattern of a word.

APPENDIX 2: *SAJ*ᶜ TERMINOLOGY

faṣl (pl. ***fuṣūl***)—a single phrase of *saj*ᶜ ending in a rhyme-word, also termed *sajᶜah*.

fāṣilah (pl. ***fawāṣil***)—the final word of a *sajᶜah*. Some critics maintain that only this term should be used to refer to the final words of *āyāt* in the Qurʾān.

fiqrah (pl. ***fiqar***)— = *sajᶜah*.

ḥarf (pl. ***ḥurūf***)—the rhyme letter or rhyme in *saj*ᶜ phrases.

ḥurūf mutajānisah/mutamāthilah—exact rhymes.

ḥurūf mutaqāribah—inexact or near rhymes.

iᶜtidāl—"balance", the basic principle of *saj*ᶜ metrics, according to which adjacent *sajᶜah*s should be of equal length (i.e. number of words).

izdiwāj—A type of composition similar to *saj*ᶜ, in which clauses do not rhyme but end in words having the same morphological pattern.

kalimah (pl. ***kalimāt***)—the word, the foot or *tafᶜīlah* of *saj*ᶜ prosody.

lafẓah (pl. ***lafaẓāt***)— = *kalimah*.

manthūr—opposed to *manẓūm*. Any type of composition which does not conform to quantitative meter.

manẓūm—poetry conforming to quantitative meter.

masjūᶜ— = *saj*ᶜ (1).

maqṭaᶜ (pl. ***maqāṭiᶜ***)— = *fāṣilah*.

mawzūn—any type of composition in which the last words of phrases have the same morphological pattern whether they rhyme or not.

miṣrāᶜ—(1) a hemistich in poetry; (2) a *sajᶜah* (al-Bāqillānī).

mumāthalah—a type of composition in which paired clauses exhibit complete or near complete syllabic parallelism, but do not rhyme.

mursal—ordinary or free prose.

musajjaᶜ— = *saj*ᶜ (1).

muwāzanah—a type of composition in which the final words of the phrases do not rhyme, but are of the same morphological pattern. Also termed *izdiwāj*.

nathr— = *manthūr*.

naẓm— = *manẓūm*.

qarīnah (pl. ***qarāʾin***)—(1) same as *sajᶜah*. (2) the final word of a *sajᶜah*.

sajᶜ—(1) traditionally, prose (*nathr*) which has rhyme; in my view, a type of rhyming poetry with accentual meter.

sajᶜ (pl. ***asjāᶜ***)—(2) the rhyme words in *saj*ᶜ occurring at the end of *saj*ᶜ phrases.

sajjāᶜ—a writer of *saj*ᶜ.

sajᶜah (pl. ***sajaᶜāt***)—a phrase of *saj*ᶜ associated with one end rhyme.

sajᶜ ***fī saj***ᶜ—(1) *saj*ᶜ in which *sajᶜah*s exhibit complete or near complete

no.	*sūrah*	*āyāt*	rhyming	all/none	main rhymes
79	*al-Nāziʿāt*	46	38		*an/ifah/irah/ā/āhā*
80	*ʿAbasa*	42	35		*ā/rah/bā-qā/īhī/rah*
81	*al-Takwīr*	29	25		*rat/as/ūn*
82	*al-Infiṭār*	19	17		*rat/ak/ūn*
83	*al-Muṭaffifīn*	36	36	all	*ūn*
84	*al-Inshiqāq*	25	23		*al/ak/ūn*
85	*al-Burūj*	22	17		*aqqat/īhū/ūrā/aCaq/ūn*
86	*al-Ṭāriq*	17	14		*iq-ib/ir/ʿi/aydā*
87	*al-Aʿlā*	19	19	all	*ā*
88	*al-Ghāshiyah*	26	21		*āCiyah/īʿ/ūʿah/at/ir /ābahum*
89	*al-Fajr*	30	28		*rī/ād/ani/īm/ammā/ad/ī*
90	*al-Balad*	20	20	all	*ad/īn/ab(d,m)ah*
91	*al-Shams*	15	15	all	*āhā*
92	*al-Layl*	21	21	all	*ā*
93	*al-Ḍuḥā*	11	10		*ā/ar*
94	*A-lam nashraḥ*	8	8	all	*rak/rā/ab*
95	*al-Tīn*	8	8	all	*ūn*
96	*al-ʿAlaq*	19	18		*aq/am/ā/āCiyah*
97	*al-Qadr*	5	5	all	*ri*
98	*al-Bayyinah*	8	6		*ayyinah-ayyimah/iyyah*
99	*al-Zalzalah*	8	6		*ārahā-ālahā/arah*
100	*al-ʿĀdiyāt*	11	11	all	*ḥa/ʿā/īd/īr*
101	*al-Qāriʿah*	11	6		*āCiʿah/āCiyah*
102	*al-Takāthur*	8	8	all	*ir-ur/ūn*
103	*al-ʿAṣr*	3	3	all	*ri*
104	*al-Humazah*	9	8		*dah*
105	*al-Fīl*	5	5	all	*īl*
106	*Qurayash*	4	0	none	——
107	*al-Māʿūn*	7	7	all	*ūn*
108	*al-Kawthar*	3	3	all	*ar*
109	*al-Kāfirūn*	6	2		*ūn*
110	*al-Naṣr*	3	0	none	——
111	*al-Lahab*	5	5	all	*ab-ad*
112	*al-Ikhlāṣ*	4	4	all	*ad*
113	*al-Falaq*	5	5	all	*aq-ab-ad*
114	*al-Nās*	6	6	all	*ās*

Total *āyāt*:	6,236
Totah rhyming *āyāt*:	5,355
Percentage:	85.9%

no.	sūrah	āyāt	rhyming	all/none	main rhymes
39	*al-Zumar*	75	70		*ār/āb-ād/ūn*
40	*Ghāfur*	85	76		*īm-īn/īr/īd-īb*
41	*Fuṣṣilat*	54	46		*īm-īn/īr/īd-īb*
42	*al-Shūrā*	53	47		*īm/īr/īl/īm*
43	*al-Zukhruf*	89	88		*ūn*
44	*al-Dukhān*	59	59	all	*ūn*
45	*al-Jāthiyah*	30	30	all	*ūn*
46	*al-Aḥqāf*	35	35	all	*ūn*
47	*Muḥammad*	38	35		*ālahum*
48	*al-Fatḥ*	29	28		*īmā-īnā*
49	*al-Ḥujurāt*	18	17		*ūn*
50	*Qāf*	45	38		*īd/īb*
51	*al-Dhāriyāt*	60	55		*rā/ūn*
52	*al-Ṭūr*	49	47		*ūr/iʿ/awrā/ūn*
53	*al-Najm*	62	61		*ā/ifah/ūn*
54	*al-Qamar*	55	55	all	*ir-ur-ar*
55	*al-Raḥmān*	78	78	all	*ān-ām*
56	*al-Wāqiʿah*	96	90		*iʿah/ūn*
57	*al-Ḥadīd*	29	19		*īm-īr/īd/ūn*
58	*al-Mujādilah*	22	16		*īr-īm/ūn*
59	*al-Ḥashr*	24	17		*īr-īm/ūn*
60	*al-Mumtaḥanah*	13	8		*īl-īr-īm*
61	*al-Ṣaff*	14	13		*ūn*
62	*al-Jumuʿah*	11	11	all	*ūn*
63	*al-Munāfiqūn*	11	11	all	*ūn*
64	*al-Taghābun*	18	13		*īr-īm*
65	*al-Ṭalāq*	12	10		*rā*
66	*al-Taḥrīm*	12	11		*īr-īm-ūn*
67	*al-Mulk*	30	30	all	*īr/ūn*
68	*al-Qalam*	52	52	all	*ūn*
69	*al-Ḥāqqah*	52	49		*āqqah/iyah/ūhū/ūn*
70	*al-Maʿārij*	44	36		*āCiʿ/īdā/īhī/ā/ʿā/ūn*
71	*Nūḥ*	28	22		*ūn/ārā*
72	*al-Jinn*	28	17		*abā-adā*
73	*al-Muzzammil*	20	17		*īlā/īmā*
74	*al-Muddaththir*	56	54		*ir/ūr/īdā/ar/ūn/rah*
75	*al-Qiyāmah*	40	39		*āmah-ānah/ar/īrah /irah-ilah/āq/ā*
76	*al-Insān*	31	30	all	*īrā-īlā-īmā*
77	*al-Mursalāt*	50	46		*rā/at/li/ūn/ātā/ab*
78	*al-Nabāʾ*	40	31		*ūn/ādā-ābā-āqā*

APPENDIX 1: RHYME IN THE QUR'ĀN

no.	sūrah	āyāt	rhyming	all/none	main rhymes
1	*al-Fātiḥah*	7	7	all	*ūn*
2	*al-Baqarah*	286	264		*ūn/āb-ād/īr-īl*
3	*Āl ʿImrān*	200	183		*ūn/ān-ām/āb-ād-ār*
4	*al-Nisā'*	176	143		*īrā-īmā/īdā/ūn*
5	*al-Mā'idah*	123	108		*ūn/īd/īr*
6	*al-Anʿām*	165	159		*ūn*
7	*al-Aʿrāf*	206	203		*ūn*
8	*al-Anfāl*	75	64		*ūn*
9	*al-Tawbah*	129	124		*ūn*
10	*Yūnus*	109	107		*ūn*
11	*Hūd*	123	101		*ūn/īr/īẓ/īd-īb*
12	*Yūsuf*	111	107		*ūn*
13	*al-Raʿd*	43	37		*ūn/āb-ād-āq/ār-āl*
14	*Ibrāhīm*	52	28		*īd/ūn/ār-āl/*
15	*al-Ḥijr*	99	97		*ūn*
16	*al-Naḥl*	128	126		*ūn*
17	*al-Isrā'*	111	99		*īlā-īrā-īmā-īnā/īdā-ībā*
18	*al-Kahf*	110	110		*a(n)*
19	*Maryam*	98	89		*iyya/ūn/dā*
20	*Ṭāhā*	135	134		*ā/ī*
21	*al-Anbiyā'*	112	111		*ūn*
22	*al-Ḥajj*	78	36		*īd/īr/ūn*
23	*al-Mu'minūn*	118	118	all	*ūn*
24	*al-Nūr*	64	59		*ūn/āl-ār/āb*
25	*al-Furqān*	77	77	all	*īlā-īrā/āmā-ānā*
26	*al-Shuʿarā'*	227	223		*ūn*
27	*al-Naml*	93	93	all	*ūn*
28	*al-Qaṣaṣ*	88	87		*ūn/ī-īl*
29	*al-ʿAnkabūt*	69	68		*ūn/īr*
30	*al-Rūm*	60	58		*ūn*
31	*Luqmān*	34	30		*ūn/īr*
32	*al-Sajdah*	30	29		*ūn*
33	*al-Aḥzāb*	73	60		*īlā-īrā-īmā-īnā*
34	*Saba'*	54	52		*īr/īd-īb*
35	*al-Fāṭir*	45	42		*īr/ūn/īd*
36	*Yā-Sīn*	83	83	all	*ūn*
37	*al-Ṣāffāt*	182	180		*rā/āCid/ūn**
38	*Ṣād*	88	83		*āb-ād-āq/ār/ūn*

* *C* represents a variable consonant.

much longer than those found in later *saj*ᶜ, though the shorter Meccan *sūrahs* tend to have fairly short *saj*ᶜ*ahs*. *Saj*ᶜ units in the Qur'ān reach much greater lengths than those found in later *saj*ᶜ. The formation of *saj*ᶜ units in Qur'ānic *saj*ᶜ also exhibits a greater degree of variety, *saj*ᶜ units of two rather short *saj*ᶜ*ahs*. Finally, quantitative *saj*ᶜ units of the *rubā*ᶜ*ī* type and the pyramid type being much more common. Later *saj*ᶜ tends to consist primarily of parallelism and multiple rhymes become much more important effects in later *saj*ᶜ than they are in the Qur'ān.

What does this imply about our translation of the term *saj*ᶜ? Our traditional English rendering, "rhymed prose", leaves much to be desired, especially since it completely ignores the metrical qualities and constraints of *saj*ᶜ. Blachère's translation, "rhymed and rhythmic prose", begins to make up for this defect; but retains the main source of misunderstanding, the very word "prose". The phrase "rhymed prose" seems, in every-day English at any rate, to be a contradiction in terms. This contradiction is only resolved when we realize that in the classical Arabic literary tradition, convention has somewhat arbitrarily established compliance with the quantitative meters of al-Khalīl as the fundamental criterion of division between poetry and prose. A modern view of poetry as any text which aspires to be seen as a poem, or a view such as that of Jakobson, according to which a poem is a text in which the paradigmatic function of language supercedes the syntagmatic, would allow us to include *saj*ᶜ in the realm of poetry with relative ease. This, however, is not the important issue. The point is rather that within traditional Arabic poetics, there was an awareness of the deeper "poetic" nature of *saj*ᶜ which many critics found difficult to state outright because of the force of conventions such as the doctrine of *i*ᶜ*jāz al-Qur'ān* and that of the supremacy of quantitative poetry, but which, with critics such as Ibn al-Athīr, led to an analysis of *saj*ᶜ as a type of accent poetry. It is this awareness which allows us to see *saj*ᶜ as a complex interplay of accentual meter, rhyme, and morphological pattern, and it is this same awareness which allowed the poet Aḥmad Shawqī to assert: "*Saj*ᶜ is Arabic's second poetry" (*al-saj*ᶜ*u shi*ᶜ*ru 'l-arabiyyati 'l-thānī*).[123]

Emory University/RRALL DEVIN J. STEWART

[123] Aḥmad Shawqī (d. 1932), *Aswāq al-dhahab* (Cairo: al-Maktabah al-tijāriyah al-kubrā, 1970), 115.

tion distinct from both free prose (*nathr mursal*) and syllabic verse (*naẓm*). It consists of rhyming phrases termed *sajaʿāt* (sing *sajʿah*). The rules governing the rhyme in *sajʿ* are slightly different from those governing the rhyme in the *qaṣīdah*, the most noticeable difference being that the rhyme-words in *sajʿ* generally end in *sukūn*. *Sajʿ* conforms to an accentual meter: each *sajʿah* tends to have the same number of word-accents as its partner *sajʿahs*. Therefore, the fundamental unit of *sajʿ* prosody is the word, *lafẓah* (pl. *lafaẓāt*), and not the syllable or the *tafʿīlah*.

The *maṭlaʿ* is an important structural element in *sajʿ* unit, yet lies outside the prosodic structure of the *sajʿahs* themselves. Although it is common, it is not a necessary feature of *sajʿ*, many *sūrahs* of the Qurʾān and other passages of *sajʿ* being without it. Nevertheless, it functions within certain constraints, namely that it should be no longer than the following *sajʿah*.

Quantitatively parallel cadences at the ends of *sajʿahs* are a standard although not absolutely necessary feature of *sajʿ*. Quantitative parallelism is achieved by requiring the words in question to have the same *wazn* or morphological pattern. It is the norm for these cadences to be restricted to the *fawāṣil*, the final word of *sajʿahs*, although some *sajʿahs* maintain complete or near-complete parallelism.

I have chosen to term groups of *sajʿahs* which may be formally distinguished from surrounding *sajʿahs* "*sajʿ* units". Mono-rhyme is not required in *sajʿ*, though it is possible. *Sajʿahs* form groups with common rhyme, but rhyme is not the only grouping principle in *sajʿ* compositions. A significant change in the length of a *sajʿah* marks a new *sajʿ* unit as clearly as does a change in rhyme. Insertion of a *maṭlaʿ* also marks the beginning of a new *sajʿ* unit. Most *sajʿ* units contain a series of *sajʿahs* of equal or nearly equal length, but there exist more complex formations including the type of *sajʿ* unit which I have termed the *rubāʿī* figure, formally similar to a couplet with *aaba* rhyme-scheme, and that which I have termed the pyramid figure.

Nothwithstanding considerable reluctance to use the term *sajʿ* in reference to the Qurʾān, most medieval rhetoricians realize that the Qurʾān contains a great deal of *sajʿ*. The analysis undertaken in this study makes possible some preliminary observations on the formal differences between Qurʾānic and later *sajʿ*, especially that of the epistles of al-Ṣāḥib ibn ʿAbbād and Ibn al-ʿAmīd and the *maqāmāt* of al-Hamadhānī and al-Ḥarīrī. Qurʾānic *sajʿ* has a much greater tendency to mono-rhyme than does later *sajʿ*. A small number of rhymes, including *ūn/īn/ūm/īm* and *īl/īr*, are predominant in the Qurʾān whereas rhyme in later *sajʿ* shows greater variation. The Qurʾān allows inexact rhymes which are not found in later *sajʿ*. The *sajʿahs* in Qurʾānic *sajʿ* are in many cases

innal ilaynā/ iyābuhum//
thummal innal ʿalaynā/ ḥisābuhum// (88:25-6)

and

innal ʾl-abrāral la fī/ naʿīm//
wa innal ʾl-fujjāral la fī/ jaḥīm// (82:13-14)

In these examples, the words both rhyme and follow the same pattern, except for the difference of pattern of *abrār/fujjār* in the second example. Syllable lengths are exactly the same, if *thumma* in the second *sajʿah* of the first example and *wa-* in the second *sajʿah* of the second example are discounted.

Tarṣīʿ often involves multiple parallel rhymes as well as quantitative parallelism. Al-ʿAskarī gives an example of this by al-Baṣīr:

(ḥattā ʿāda) taʿrīḍuka/ taṣrīḥan//
wa tamrīḍuka/ taṣḥīḥan//

and others by al-Ṣāḥib Ibn ʿAbbād, including the following:

(lākinnahu ʿamada liʾl-shawqi) fa ajrā/ jiyādahu/ ghurran/ wa qurḥan//
wa awrā/ zinādahu/ qadḥan/ fa qadḥan//

This example of *sajʿ muraṣṣaʿ* by al-Ḥarīrī takes parallelism to its extreme:

(fa-huwa) yaṭbaʿu/ ʾl-asjāʿal bi jawāhiri/ lafẓih//
wa yaqraʿu/ ʾl-asmāʿal bi zawājiri/ waʿẓih//[120]

Not only do the words in these two *sajʿah*s exhibit exact quantitative and morphological parallelism, they each rhyme with the corresponding word in the partner *sajʿah*. Scheindlin states that al-Ḥarīrī especially endeavored to write phrases of *sajʿ* of this type, with rhythmical equality.[121] Scheindlin believes that this type of *sajʿ*, as used by al-Hamadhānī and al-Ḥarīrī, is the most advanced stage of *sajʿ* in the history of Arabic literature.[122] It is clear that many medieval rhetoricians and writers of *sajʿ* shared his opinion.

Conclusion

Analysis of medieval criticism on *sajʿ* and formal examination of the Qurʾān make possible a more complete definition of *sajʿ*. *Sajʿ*, though generally considered a sub-category of prose (*nathr*), is a type of composi-

---

120 *al-Īḍāḥ*, 2: 547; also al-Rāzī, 201. The phrase is from al-Ḥarīrī's *al-maqāmah al-ūlā al-ṣanʿāʾiyyah*.
121 *Form and Structure in the Poetry of al-Muʿtamid Ibn ʿAbbād*, p. 58.
122 *Ibid.*

al-Qayrawānī (d. 456/1064) denies that *saj*ᶜ is *mawzūn*, saying that of the two distinguishing characteristics of poetry, *qāfiyah* "rhyme" and *wazn* "meter", *saj*ᶜ has taken over the rhyme, leaving only meter as the exclusive distinguishing mark of poetry.[115] It is clear that he uses the word *wazn* here in the restricted sense of conformation to a quantitative poetic meter. Al-Subkī (d. 773/1372) differentiates between the two meanings of *wazn* by calling one *wazn taṣrīfī* and the other *wazn shiᶜrī*.[116]

Conformity to an identical quantitative pattern at the ends of *saj*ᶜ phrases, although not absolutely necessary, is considered a standard feature of *saj*ᶜ. This effect is termed *muwāzanah* and was important enough for medieval critics to classify types of *saj*ᶜ on this basis. Indeed, *muwāzanah* is so effective that some critics consider it a type of *saj*ᶜ even if not accompanied by rhyme. The desired effect is to enhance the accentual meter with quantitative regularity when approaching the end of the *sajᶜah*, producing matching cadences. These cadences are closely parallel to the *clausulae* of Latin oratory: cadences of quantitative meter used to end prose sentences.[117] Blachère must have been thinking of the *clausulae* when he stated that phrases of *saj*ᶜ ended in a "*clausule*", and he showed insight in stating." ... en dernière analyse, l'élément essentiel est constitué par la clausule rimée". Again, it is important to note that the length of the matching cadences is described in terms of words rather than syllables, and that the standard length of the cadence is one word.

Complete or Near-Complete Quantitative Parallelism

In *muwāzanah*, discussed above, quantitative parallelism is restricted to the last word in a *saj*ᶜ phrase. However, critics prized more complete parallelism, and considered *saj*ᶜ of even higher merit if it had this property. Al-Qalqashandī and others call this type *tarṣī*ᶜ or *saj*ᶜ *muraṣṣa*ᶜ, "proportioned" *saj*ᶜ.[118] Al-ᶜAskarī calls it *saj*ᶜ *fī saj*ᶜ "*saj*ᶜ within *saj*ᶜ", adding that it is the best type of *saj*ᶜ.[119] It is defined as *saj*ᶜ where most or all of the words in one *qarīnah* are similar in form (*wazn*) to the corresponding words in its partner *sajᶜah*. Qurʾānic examples include:

---

115 Ibn Rashīq al-Qayrawānī, *al-ᶜUmdah fī ṣināᶜat al-shiᶜr wa-naqdih*, ed. Muḥammad Badr al-Dīn al-Naᶜsānī al-Ḥalabī (Cairo: Maṭbaᶜat al-Khānjī, 1907), 1: 137.

116 al-Subkī, Bahāʾ al-Dīn Aḥmad b. Taqiyy al-Dīn, *ᶜArūs al-afrāḥ fī sharḥ talkhīṣ al-miftāḥ*, printed with al-Taftazānī's *al-Mukhtaṣar*, (Cairo: Būlāq Press, 1317/1899-1900), 4: 456.

117 On the *clausulae*, see Henri Bornecque, *Les Clausules métriques latines* (Lille, 1907).

118 *Ṣubḥ al-aᶜshā*, 2: 282. al-Rāzī, *Rawḍat al-faṣāḥah*, 200.

119 *Kitāb al-ṣināᶜatayn*, 263.

uses no special term for this type of *saj^c*, a fact which indicates that he considered it the norm from which *saj^c muṭarraf* deviates.[107]

The importance of the effect of *wazn* is illustrated by the existence of a type of composition which conforms to all the characteristics of *saj^c* except that of rhyme. It is called *izdiwāj*[108] or *muwāzanah*.[109] Al-Qalqashandī defines this as follows: ...*an yakhtalifa ḥarfu ʾl-rawiyyi fī ākhiri ʾl-fiqratayn*, "...that the rhyme letter at the end of the two *fiqrahs* differs."[110] In this type of composition, the *fawāṣil* either do not rhyme or rhyme inexactly, but have identical pattern. Some critics consider *muwāzanah* a type of *saj^c* itself, especially if it has inexact rhymes, and they term it *saj^c mutawāzin*.[111] Others, such as al-^cAskarī, do not consider it *saj^c*, but deem it slightly inferior *saj^c* in literary merit.[112] Al-Qalqashandī and others give the following Qurʾānic example:

wa namāriqul maṣfūfah//
wa zarābiyyul mabthūthah// (88:15-16)[113]

The words *maṣfūfah* and *mabthūthah* are of the same morphological pattern, yet they do not rhyme.

An understanding of *muwāzanah* may help clarify some confusing terminology. When speaking of poetry, the word *wazn* is used to refer to the quantitative meter used throughout the verse; thus the use of *mawzūn* in Qudāmah b. Ja^cfar's famous definition of poetry: "*kalāmun mawzūnun muqaffan maqṣūd*". Here it means conforming to one of the established quantitative meters of al-Khalīl. When speaking of *saj^c*, however, *wazn* refers to the morphological pattern of the *fawāṣil*. The word *mawzūn* indicates that the *fawāṣil* are of the same morphological form without necessarily implying that they rhyme. It is in this latter sense that al-Jāḥiẓ uses the word. He reports an anecdote about ^cAbd al-Ṣamad Ibn al-Faḍl al-Riqāshī, who spoke continually in *saj^c*. Someone asked al-Riqāshī why he preferred to speak in *saj^c*, maintaining *qāfiyah* and *wazn*. He replied, "The good prose (*manthūr*) which the Arabs have spoken is more than the good *mawzūn* which they have spoken, but not a tenth of the prose has been saved, and not a tenth of the *mawzūn* has been lost".[114] Ibn Rashīq

[107] *Ṣubḥ al-a^cshā*, 2: 282-3.
[108] *Ibid.*, 2: 283.
[109] Ibn al-Athīr, *al-Mathal al-sāʾir*, 1: 377-80.
[110] *Ṣubḥ al-a^cshā*, 2: 283.
[111] al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, 7: 104; al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 104.
[112] *Kitāb al-ṣinā^catayn*, 263.
[113] *Ṣubḥ al-a^cshā*, 2: 283; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, 7: 15; al-Rāzī, *Rawḍat al-faṣāḥah*, 208. Al-Rāzī makes the distinction that in prose this is called *tawāzun*, but in poetry it is called *muwāzanah*, as in this line by al-Buḥturī:
fa-kun mus^cadan fi-hinna in kunta ghādirā wa-sir mub^cadan ^can-hunna in kunta lāʾimā.
[114] *al-Bayān wa-ʾl-tabyīn*, 1: 158.

verb *kadhdhabat*, followed by the name of the particular group whose story is related in the strophe—Qawm Nūḥ, ʿĀd, Thamūd, Qawm Lūṭ, and Qawm Firʿawn—as the agent of the verb. The last line of each strophe ends with the rhetorical question: *fa-hal min muddakir* "Then is there any that will receive admonition?"[103] The variation in the number of lines in each strophe is considerable (5-11 lines), as is the number of words in each line (4-10 words), but the first and last lines of each strophe provide a closed framework and set off an independent unit.

Wazn, or Quantitative Meter at the End of a Sajʿah

Critics pay a great deal of attention to the last word of the *sajʿah*. They use several terms for this word, including *fāṣilah* (pl. *fawāṣil*), *maqṭaʿ* (pl. *maqāṭiʿ*), and, perhaps to our confusion, *qarīnah* (pl. qarā'in) and *sajʿ* (pl. *asjāʿ*).[104] Not only is it important for the word to have rhyme (*qāfiyah*), it is also considered important that the *fāṣilah* be of the same morphological pattern (*wazn*) as those of neighboring *sajʿahs*. Medieval critics classify *sajʿ* according to the presence or absence of this property.

Sajʿ muṭarraf "lop-sided" or "skewed" *sajʿ* is that in which the *fawāṣil* rhyme without having the same pattern. The Qurʾānic example given by al-Qalqashandī and many other critics is the following:

(mā lakum lā) tarjūna/ liʾllāhi/ waqāran//
wa qad/ khalaqakum/ aṭwāran// (71:13-4)[105]

Although *waqāran* and *aṭwāran* rhyme, they are not of the same morphological pattern. As regards syllabic quantity, *waqāran* scans short-long-long, but *aṭwāran* scans long-long-long. The critics consider this type of *sajʿ* inferior to *sajʿ mutawāzī* "parallel *sajʿ*", which has both rhyme and identical pattern in the final words of the *sajʿahs*. Examples from the Qurʾān include the following,

(fīhā) sururun/ marfūʿah//
wa akwābun/ mawḍūʿah// (88:13-14)[106]

Not all critics use the term *sajʿ mutawāzī*. Al-Qalqashandī, for example,

---

[103] The translation is from Abullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Glorious Qur'ān*, 1456.

[104] See al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 97, where he refers to the the last word of a *sajʿ*-phrase as *qarīnat al-sajʿah*; also al-Taftazānī, *al-Sharḥ al-Mukhtaṣar*, 3: 173, where he states: *fa-ʾl-ḥāṣilu anna ʾl-sajʿa qad yuṭlaqu ʿala ʾl-kalimati ʾl-akhīrati mina ʾl-fiqrah.*

[105] *Subḥ al-aʿshā*, 2: 282; Zayn al-Din Muḥammad b. Abī Bakr al-Rāzī (d. end of 7th/13th c.), *Rawḍat al-faṣāḥah*, 207; Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb al-Nuwayrī (d. 733/1332), *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, (Cairo: al-Muʾassasah al-miṣriyyah al-ʿāmmah li-ʾl-taʾlīf, 1964), 7: 105.

[106] al-Qazwīnī, *al-Talkhīṣ*, 398; *al-Īḍāḥ*, 2: 547; al-Rāzī, *Rawḍat al-faṣāḥah*, 206.

Another extremely common device for separating *sajᶜ* units is change in the length of the *sajᶜahs* without change in the rhyme. That this is much more common in the Qur'ān than in other *sajᶜ* compositions such as *maqāmāt* is another aspect of the tendency to maintain mono-rhyme. An example of this is *sūrat al-nās* (114):

(qul/ aᶜūdhu/) bi rabbi/'l-nās//
māliki/ 'l-nās//
ilāhi/ 'l-nās//

---

min/ sharri/ 'l-waswāsi/ 'l-khannās//
al ladhi/ yuwawisu/ fī/ ṣudūri/ 'l-nās//
min/ al-jinnati/ wa 'l-nās//

This *sūrah*, though maintaining the same rhyme throughout, breaks up into two *sajᶜ* units of three *sajᶜahs* each. The first *sajᶜ* unit has *sajᶜahs* of two words each, but the second *sajᶜ* unit has longer *sajᶜahs*: four, five, and three words.

A structural device which does not appear often is the use of a refrain *āyah*, as found in *sūrat al-raḥmān* (55) and *sūrat al-qamar* (54). In the 78 verses of *sūrat al-raḥmān*, the verse *fa-bi-ayyi ālā'i rabbikumā tukadhdhibān?* is repeated 31 times, marking off 28 couplets and 3 tercets within the *sūrah*. Ibn Abī al-Iṣbaᶜ (d. 654/1256), referring to the couplets in particular, calls this type of figure a *taw'am* "twin".[102] In doing so, he refers to the fact that the two *āyahs*, though they rhyme with each other, are generally of unequal length, so that the first *āyah* of each couplet rhymes not with the second *āyah* of the same couplet, but with the first *āyah* of the next couplet, just as the second *āyah* of the couplet rhymes with the second *āyah* of the next couplet, producing something like the rhyme scheme *abab*. Ibn Abī al-Iṣbaᶜ gives the four *āyāt* 55:33-6 as an example:

yā maᶜshara 'l-jinni wa'l-insi in istaṭaᶜtum an tanfudhū min aqṭāri 'l-samawāti wa'l-arḍi fa'nfudhū lā tanfudhūna illā bi sulṭān// fa bi ayyi ālā'i rabbikumā tukadhdhibān//

yursalu ᶜalaykumā shuwāẓun min nārin wa nuḥāsun fa lā tantaṣirān//fa bi ayyi ālā'i rabbikumā tukadhdhibān//

According to his interpretation, each couplet here is like one line of poetry with an internal rhyme placed after the hemistich division, creating the effect of having two meters simultaneously.

In *sūrat al-qamar*, refrain phrases create five parallel strophes, describing how five groups of the past rejected the warnings of God and were consequently punished. The first line of each strophe begins with the

---

[102] *Taḥrīr al-taḥbīr* (Cairo: Lajnat iḥyā' al-turāth al-islāmī, 1963), 522-3.

*illa/ ʾl ladhīna/ āmanū/ wa ʿamilū/ ʾl-ṣāliḥāti/ wa tawāṣaw/ bi ʾl-ḥaqqi/ wa tawāṣaw/ bi ʾl-ṣabri//*9

Al-Qazwīnī gives no particular name to this construction, and unlike Ibn al-Athīr, he does not differentiate clearly between cases where a *sajʿah* is slightly longer than the preceding *sajʿah* and cases like this. This will be referred to as the pyramidal construction. In the Qurʾān, it usually appears in *sajʿ* units of three *sajʿahs*, and especially at the beginning of *sūrahs*. The opening lines of *sūrat al-ḍuḥā* provide another example:

wa ʾl-ḍuḥā/
wa ʾl-layli/ idhā/ sajā//
mā/ waddaʿaka/ rabbuka/ wa mā/ qalā// (93:1-3)

This type of construction seems to be extremely rare in non-Qurʾānic *sajʿ*.

The Grouping of Sajʿ Units

Sheynin believes that the only way to begin a new *sajʿ* unit is to change the rhyme, hence his term Rhyme Unit (RU) for the *sajʿ* unit. This definition may work for the analysis of *maqāmāt*, but fails to provide an adequate analysis of Qurʾānic *sajʿ*. In the case of the Qurʾān, many other devices, as well as rhyme change, are used to set apart *sajʿ* units.

Change in rhyme is used quite often. *Sūrat al-ʿādiyāt* (100) is a good example of this type of structure:

wa ʾl-ʿādiyāti/ ḍabḥan//
fa ʾl-mūriyāti/ qadḥan//
fa ʾl-mughīrāti/ ṣubḥan//

---

fa-atharna/ bihi/ naqʿan//
fa-wasaṭna/ bihi/ jamʿan//

---

inna/ ʾl-insāna/ li rabbihi/ la kanūd//
wa-innahu/ ʿalā/ dhālika/ la shadhīd//
wa-innahu/ li ḥubbi/ ʾl-khayri/ la shadīd//

(a-fa-lam/ yaʿlam/ idhā/) buʿthira/ mā/ fiʾl-qubūr//
wa ḥuṣṣila/ mā/ fiʾl-ṣudūr//
inna/ rabbahum/ bihim/ yawmaʾidhin/ la khabīr//

This *sūrah* divides into four *sajʿ* units, each with a different rhyme. The *sajʿ* units are also distinguished by length of *sajʿah*, the first unit having *sajʿahs* of two word length, the second unit *sajʿahs* of three word length, the third unit *sajʿahs* of four word length, and the fourth unit *sajʿahs* of three word length, except for the final *sajʿah* of five words.

As he explains, the first two *sajʿahs* contain four words and the third *sajʿah* contains ten. If we extend the analogy of *sajʿ* to poetry, we see that this formation is equivalent to one line with rhyming hemistichs—that is, with *taṣrīʿ*—followed by one line without *taṣrīʿ*. This type of formation is commonly found in the *rubāʿī* or "quatrain", consisting of four hemistichs of which the first, second, and fourth rhyme.[99] Al-Qazwīnī gives an example of this type, but merely states that here the third *sajʿah* is longer than the first two:

khudhūhu// fa ghullūhu//
thummal ʾl-jaḥīmal ṣallūhu//[100] (69:30-31)

This example shows that often in this type of construction, a single *āyah* may contain two *sajʿahs*. A similar example is included in *sūrat al-ikhlāṣ*:

lam yalid// wa lam yūlad//
wa lam yakun lahu kufuʾan aḥad// (112:3-4)

This does not happen very often, but it shows that calculations of the number of *sajʿahs* in the Qurʾān based merely on the number of *āyāt* will not be exact.

Ibn al-Athīr indicates that the third *sajʿah* must be longer than the first and second *sajʿahs* combined. When speaking of the Qurʾānic example,

(fī) ṣadrin/ makhḍūd//
wa ṭalḥin/ manḍūd//
wa ẓillin/ mamdūd// (56:28-30)

he states that these three *sajʿahs* are two words each, but that if one made the third *sajʿah five* or *six* words, it would not be bad. He also states that if the first and second *sajʿahs* are each four words, as in his own passage cited above, then the third must be ten or eleven words. He then says that if the first two are made longer or shorter, one must increase or decrease the third accordingly. Thus it appears that the third *sajʿah* may be from one to three words longer than the first two *sajʿahs* combined.

Al-Qazwīnī describes an extension of the *rubāʿī* form. In this type, there are three *sajʿahs*, the second of which is longer than the first, and the third longer than the second.[101] The example he gives is *sūrat al-ʿaṣr* (103):

waʾl-ʿaṣri// 1
innal ʾl-insānal la fīl khusrin// 4

[99] I have discussed this construction in an unpublished paper, "Quickies: Form and Closure in the Limerick, *Rubāʿī*, *Taṣrīʿ*, and Koranic *Sajʿ*" (University of Pennsylvania, 1988).

[100] *al-Talkhīṣ*, 399; *al-Īḍāḥ*, 2:548.

[101] *al-Īḍāḥ*, 2:548.

He then states that these *āyāt* contain eight, nine, and nine words respectively. This shows that his previous statement was meant to apply not only to two-phrase units, but also to three-phrase and probably longer units as well. The general rule implied is that in *saj*ᶜ units of several phrases, where all the phrases are of roughly equal length, it is acceptable to have the longer phrases following the shorter ones, but not vice versa. A familiar example of this is from *sūrat al-fātiḥah*:

(al-ḥamdu li-llāhi) rabbi/ ʾl-ᶜālamīn//
al-raḥmāni/ ʾl-raḥīm//
māliki/ yawmi/ ʾl-dīn// (1:1-3)

Here the three *sajᶜahs* consist of two, two, and three words respectively. In numerical terms, it may be inferred from Ibn al-Athīr's statements that acceptable differences in length are those of only one or two words. In the examples above, the differences in length are only one word, and Ibn al-Athīr gives another example of two *sajᶜahs* where the first is eleven words and the second is thirteen.

A third type, which Ibn al-Athīr criticizes as being severely flawed (*ᶜayb fāḥish*),[97] has the second *sajᶜah* shorter than the first. The logical extension of this rule is that it is not acceptable to have any *sajᶜah* shorter than a previous *sajᶜah* within a unit where all *sajᶜahs* are of roughly equal length length. Ibn al-Athīr does not provide any examples of this third type, and one wonders how he would analyze *sūrat al-nās* (114):

(qul aᶜūdhu) bi-rabbi/ ʾl-nās//
māliki/ ʾl-nās//
ilāhi/ ʾl-nās//

---

min/ sharri/ l-waswāsi/ ʾl-khannās//
al ladhi/ yuwaswisu/ fī/ ṣudūri/ ʾl-nās/
mina/ ʾl-jinnati/ (waʾl-nās)//

The first three *āyāt* form a unit conforming to the first pattern above, as all three *sajᶜahs* are of two words. The last three *āyāt* present a problem, because it is obvious that the last *āyah* is much shorter than the two preceding lines—three words as opposed to four and five.

The fourth and most complex pattern is to have two *sajᶜahs* of equal length followed by a third about twice as long as the previous *sajᶜahs*. As an example of this, Ibn al-Athīr cites the passage of his own composition:

(al-ṣadīqu man) lam/ yaᶜtaḍ/ ᶜanka/ bi-khālif//
wa-lam/ yuᶜāmilka/ muᶜāmalata/ ḥālif//
wa-idha/ ballaghat-hu/ udhnuhu/ wishāyatan/ aqāma/ ᶜalayhā/ ḥadda/ sāriqin/ aw/qādhif//[98]

[97] *Ibid.*, 1: 335.
[98] *Ibid.*, 1: 334.

they would obviously form two distinct units. Ibn al-Athīr does not use a specific term for these larger units. He refers to units consisting of two *sajʿahs* as *al-faṣlān* or *al-sajʿatān*, and units consisting of three *sajʿahs* as *al-sajaʿāt al-thalāth* or *sajʿ ʿalā thalāth fiqar.*[93] While not ruling out the possibility of discovering an Arabic term in other critical works, I will term this grouping the "*sajʿ* unit" to distinguish it from the *sajʿ* phrase = *sajʿah*.

As stated above, Ibn al-Athīr treats only the cases where two or three *sajʿ* phrases form a *sajʿ* unit. Within this context, he discusses four major patterns.[94] The first pattern has *sajʿahs* of equal length. It appears in both two and three-phrase *sajʿ* units. Ibn al-Athīr's examples include the following passages from the Qurʾān:

faʾammal ʾl-yatīmal fa lāl taqharl/
waʾammal ʾl-sāʾilal fa lāl tanharl/ (93:9-10)

waʾl-ʿādiyātil ḍabḥanl/
faʾl-mūriyātil qadḥanl/
faʾl-mughīrātil ṣubḥanl/ (100:1-3)

Ibn al-Athīr states that this is the best type of *sajʿ* because of the balance (*iʿtidāl*) created. The examples given earlier show that this type of *sajʿ* unit may be extended to include more than three *sajʿahs* of equal length, reaching, in the case of the Qurʾān, fourteen or more *sajʿahs*.

The second pattern has the second *sajʿah* in a two-phrase unit slightly longer than the first. Al-ʿAskarī makes a similar statement meant to apply primarily to two-phrase units. He states that if the two *sajʿahs* are not of the same length, the second must be longer than the first.[95] According to Ibn al-Athīr, this is acceptable as long as the second *sajʿah* is not so long as to upset the effect of balance: *an yakūna ʾl-faṣlu ʾl-thānī aṭwala min al-awwali lā ṭūlan yakhruju ʿan il-iʿtidāl.*[96] If it is much longer, it is considered defective. As an example of this, Ibn al-Athīr cites:

bal/1 kadhdhabū/2 biʾl-sāʿati/3 waˣtadnal4 li-man/5 kadhdhabal6 biʾl-sāʿati/7 saʿīrā//8
idhā/1 raʾathum/2 min/3 makānin/4 baʿīdin/5 samiʿū/6 lahā/7 taghayyuẓan/8 wa-zafīrā//9
wa-idhā/1 ulqūw/2 minhā/3 makānan/4 ḍayyiqan/5 muqarranīnal6 daʿaw/7 hunālikal8 thubūrā//9
(25:11-13)

---

[93] *al-Mathal al-sāʾir*, 1: 333-5.
[94] *Ibid.* He calls them three types, but presents another construction as a sub-category of the second type.
[95] *Kitāb al-ṣināʿatayn*, 263.
[96] *al-Mathal al-sāʾir*, 1: 333.

sa-yaṣlā/ nāran/ dhāta/ lahab//
wa'mra'atuhu ḥammālata 'l-ḥaṭab//
fī/ jīdihā/ ḥablun/ min/ masad// (111)

Short *saj*ʿ units such as these, especially those of three and five *saj*ʿ*ahs* to a unit, are quite common in the Qur'ān. However, how can one reconcile al-ʿAskari's disapproval of having more than four *saj*ʿ phrases in a *saj*ʿ unit with the following Qur'ānic text from *sūrat al-takwīr*?

idhā/ 'sh-shamsu/ kuwwirat//
wa-idhā/ 'n-nujūmu/ 'nkdarat//
wa-idhā/ 'l-jibālu/ suyyirat//
wa-idhā/ 'l-ʿishāru/ʿuṭṭilat//
wa-idhā/ 'l-wuḥūshu/ ḥushirat//
wa-idhā/ 'l-biḥāru/ sujjirat//
wa-idhā/'l-nufūsu/ zuwwijat//
wa-idhā/ 'l-ma'ūdatu/ su'ilat//
bi-'ayyi/ dhanbin/ qutilat//
wa-idhā/ 'l-ṣuḥufu/ nushirat//
wa-idhā/ 'l-samā'u/ kushiṭat//
wa-idhā/ 'l-jaḥīmu/suʿʿirat//
wa-idhā/ 'l-jannatu/ uzlifat//
ʿalimat/ nafsun/ mā/ aḥḍarat// (81:1-14)

Here, fourteen *saj*ʿ phrases form a cohesive *saj*ʿ unit without any clear subdivisions. The rhyme remains constant, and there is a high degree of parallelism between the phrases. One particular syntactic pattern persists throughout the unit.

*The Saj*ʿ *Unit*

How are *saja*ʿ*āt* grouped together? Ibn al-Athīr only treats cases where two or three phrases form a unit, and gives no indication of the maximum number of *saja*ʿ*āt* to form a unit. But first it is necessary to define the unit. Sheynin speaks of a rhyme unit (RU), but this term is insufficient, for the reason that in *saj*ʿ two or more consecutive but clearly distinct groups of *saja*ʿ*āt* might have the same rhyme. The Qur'ān often presents large numbers of consecutive lines ending in the same rhyme, as many as fifty or more, but it is clear from their structure that the lines fall into smaller blocks. Thus, rhyme is not the only grouping principle in *saj*ʿ, as Sheynin assumes and as Blachère's statement "Ces unités rhythmiques sont groupées par séries sur une même rime" implies. Insertion of a *maṭla*ʿ automatically begins a new unit, as do, in most cases, changes in *saj*ʿ*ah* length. For instance, three *saj*ʿ*ahs* of two words might be followed by two *saj*ʿ*ahs* of three words. Change in length is essentially a change in meter. Even if all five *saj*ʿ*ahs* had the same rhyme,

a unit.[88] A *saj*ᶜ unit with any more than four *saj*ᶜ*ahs* tends to be strained: *fa-in jāwaza dhālika nusiba ilā ʾl-takalluf.*[89] While many writers of the fourth Islamic century wrote paired *saj*ᶜ*ahs* as a rule,[90] this was not the case in the Qurᶜān. Scheindlin notes that the Qurʾān has little pairing, but that the *maqāmāt* of al-Hamadhānī contain a great deal of pairing, and the *maqāmāt* of a al-Ḥarīrī are made up almost exclusively of paired phrases.[91] Sheynin finds that the vast majority of rhyme units in the *maqāmāt* of al-Ḥarīrī and al-Hamadhānī which he analyzed are composed of two paired phrases.[92] These two writers seem to follow the prescription al-ᶜAskarī mentions. Sheynin's statistics, based on an analysis of three long *maqāmat* of each author, show that for al-Hamadhānī, two-phrase *saj*ᶜ units make up 48.97%, three-phrase units 29.83%, four-phrase units 11.04%, and all longer units 10.16%; that for al-Ḥarīrī, two-phrase units make up 42.02%, three-phrase units 29%, four-phrase units 17.53%, and all longer units 11.45%. These results are skewed upwards, because, as mentioned above, in Part II of his study, he treated introductory phrases as additional *saj*ᶜ*ahs*.

The following are Qurʾānic *saj*ᶜ units of various lengths containing *saj*ᶜ phrases of equal length.

Of 2:
fa-atharnal bihil naqᶜan//
fa-wasaṭnal bihil jamᶜan// (100:4-5)

Of 3:
wa-l-ᶜādiyātl ḍabḥan//
fa-l-mūriyātil qadḥan//
fa-l-mughīrātil ṣubḥan// (100:1-3)

Of 4:
(a-lam) nashraḥl lakal ṣadrak//
wa-waḍaᶜnāl ᶜankal wizrak//
al-ladhilanqaḍal ẓahrak//
wa-rafaᶜnāl lakal dhikrak// (94:1-5)

Of 5:
tabbatl yadāl abīl lahabinl wa-tabb//
māl aghnāl ᶜanhul māluhul wa-mālkasab//

[87] *Kitāb al-ṣināᶜatayn*, 260.
[88] *Ibid.*, 263.
[89] *Ibid.*, 263.
[90] Zaki Mubarak, *al-Nathr al-fannī fī ʾl-qarn al-rābi*ᶜ, 1: 137. Mubarak describes these writers as those who write almost completely in *saj*ᶜ and only abandon *saj*ᶜ when using pairing without rhyme. They include al-Hamadhānī, al-Ṣāḥib Ibn ᶜAbbād, al-Thaᶜālibī, al-Ṣābī, and others.
[91] Scheindlin, *op. cit.*, 57.
[92] Sheynin, part II, p. 115.

an *āyah* in the Qurʾān), the *qarīnah* (the last word in a non-Qurʾānic *sajʿah*), and the rhyme word of the *urjūzah* (a poem in *rajaz* meter where the two hemistichs of each line rhyme) may change from one rhyme to another, in contradistinction to the rhyme of the *qaṣīdah*''.[82] Ibn Sinān al-Khafāji states that mono-rhyme has been used in sermons, correspondence, and other writings, but adds that it is a fault to compose an entire letter of *sajʿ* with one rhyme because it tends to be repetitive and stilted: *li-ʾanna dhālika yaqaʿu taʿarruḍan li-ʾl-takrāri wa-maylan ilā ʾl-takalluf.*[83] Although some *sūrahs* include many rhymes, the tendency to maintain mono-rhyme is quite strong in the Qurʾān. *Sūrat al-aʿrāf* (7) has 206 *āyāt*, of which 203 rhyme in *ūn*, *ūm*, *īn*, or *īm*. *Sūrat al-muʾminūn* (23), with 118 *āyāt*, *sūrat al-naml* (27), with 93 *āyāt*, *sūrat yā sīn*, (36) with 83 *āyāt*, and *sūrat al-raḥmān* (55), with 78 *āyāt*, all maintain complete mono-rhyme. However, as will be discussed below, various devices are used to create divisions in the *sūrah* while maintaining mono-rhyme. At the other extreme, some short *sūrahs* have several different rhymes. *Sūrat al-ʿādiyāt* (100) has four distinct rhymes in only eleven *āyāt*.

What, then, is the basic unit of *sajʿ*? In poetry, the basic unit is the line. A single line may be considered an independent whole, but is the basic unit of *sajʿ* one *sajʿah*? Ibn al-Athīr answers this question when he tells us that *taṣrīʿ* in poetry is like *sajʿ* in prose.[84] *Taṣrīʿ* requires that the first hemistich (*miṣrāʿ*) of a line of poetry rhyme with the second. This comparison shows that each *sajʿah* corresponds roughly to the hemistich in a line of poetry. In fact, al-Bāqillānī uses the term *miṣrāʿ* (pl. *maṣārīʿ*) to refer to the *sajʿah* on several occasions.[85] Therefore, the basic unit of *sajʿ* is two *sajʿahs*, corresponding to one line of poetry. When discussing how *sajʿ* phrases are combined to form *sajʿ* units, Ibn al-Athār only gives examples containing two or three *sajʿahs*.[86] Although a series of three, four, or more *sajʿahs* may form a unit, the method of the critics shows that they felt the most common sort of *sajʿ*, or ''echt'' *sajʿ*, was that which comes in paired phrases. According to Abū Hilāl al-ʿAskarī, the basis of *sajʿ* is two *sajʿahs*.[87]

What are the rules governing the lengths of mono-rhyme sections of *sajʿ*? Al-ʿAskarī's statement about the number of *sajʿahs* in a unit is the most explicit of those made by the critics consulted. He believes that it is best to have two, but acceptable to have three or four *sajʿahs* constitute

---

[82] *al-Itqān*, 2: 97.
[83] *Sirr al-faṣāhah*, 171.
[84] *al-Mathal al-sāʾir*, 1: 338.
[85] *Iʿjāz al-Qurʾān*, 90, 99.
[86] *al-Mathal al-sāʾir*, 1: 333-5.

found in the Qur'ān.[80] Thus, not only does he see that the Qur'ān contains a great deal of *saj*ʿ and claim to have examined the entire Qur'ān for *saj*', but he also considers the Qur'ān the appropriate model for all writers of *saj*ʿ. He goes on to give some practical advice for secretaries concerning length of *sajʿahs*, stating that the first *sajʿah* of the body of an official letter should not carry over on to the second line, so that the content of the letter may be known at a glance. In this case, the acceptable length of the *sajʿah* depends on the size of the paper used.[81]

The medieval critics show a marked preference for short *sajʿahs*. Ibn al-Athīr insists, as did al-ʿAskarī before him, that shorter is better, because the end-rhymes are closer to each other and therefore more pleasing to the listener. The best type of *saj*ʿ, as far as length of *sajʿah* is concerned, is that with two word *sajʿahs*. Ibn al-Athīr gives the following example from *sūrat al-muddaththir*:

(yā) ayyuhā/ 'l-muddaththir//
qum/ fa 'ndhir//
wa-rabbaka/ fa-kabbir//
wa-thiyābaka/ fa-ṭahhir//
wa 'r-rujza/ fa 'hjur// (74:1-5)

The rules governing *saj*ʿ are less rigid with regard to length than those governing poetry. The critics make it clear that the shorter the *sajʿah*, the better. However, some allow *saj*ʿ to be of any length, while al-Qalqashandī insists that the limit is nineteen words per *sajʿah*, in keeping with that found in the Qur'ān. This is much longer than any line of quantitative poetry. It is rare, however, to find *saj*ʿ of anywhere near this length in the compositions of later writers. At the other extreme, *saj*ʿ may maintain a series of *sajʿahs* of only two words, shorter than any hemistich in quantitative poetry. Both in the Qur'ān and in later *saj*ʿ we see that shorter *saj*ʿ is much more common, but the range in the Qur'ān is greater.

Number of Sajaʿāt in a Sajʿ Unit

It is a norm in poetry that a *qaṣīdah* should maintain the same rhyme and meter throughout, but the *sūrah* is much more flexible than the *qaṣīdah* with regard to rhyme, it being allowable or even desirable to change rhyme in *saj*ʿ. Al-Suyūṭī emphasizes this distinction: *wa jā'a 'l-intiqālu fī 'l-fāṣilati wa-'l-qarīnati wa-qāfiyati 'l-urjūzati min nawʿin ilā ākhara bi-khilāfi qāfiyati 'l-qaṣīdah* "It occurs that the *fāṣilah* (the last word of

[80] *Ibid.*
[81] *Ibid.*

to the length of *saj*ʿ phrases; according to Ibn al-Athīr, long *saj*ʿ is without set limit (*ghayr maḍbūṭ*).[76] The longest example he gives, from *sūrat al-anfāl*, has nineteen (he states "about twenty") words in each *saj*ʿ*ah*:

> *idh/ yurīkahumu/ ʾllāhu/ fī/ manāmika/ qalīlan/ wa-law/ arākahum/ kathīran/ la-fashiltum/ wa-la-tanāzaʿtum/ fiʾl-amri/ walākinna/ ʾllāha/ sallama/ innahu/ ʿalīmun/bi-dhāti/ ʾl-ṣudūr//*
>
> *wa-idh/ yurīkumūhum/ idh/ iltaqaytum/ fī/ aʿyunikum/ qalīlan/ wa-yuqallilukum/ fī/ aʿyunihim/ li-yaqḍiya/ ʾllāhu/ amran/ kāna/ mafʿūlan/ wa-ilā/ ʾllāhi/ turjiʿu/ ʾl-umūr//*[77] (8:43-4)

In *al-Īḍāḥ*, al-Qazwīnī divides *saj*ʿ by length into three groups: short, medium, and long.[78] He does not, however, give specific numerical indices. He gives a Qurʾānic example of short *saj*ʿ which has *saj*ʿ*ah*s of two words:

> *wa ʾl-mursalāti/ ʿurfan//*
> *wa ʾl-ʿāṣifāti/ ʿaṣfan//* (77:1-2)

The example of medium *saj*ʿ, from *sūrat al-qamar*, has *saj*ʿ*ah*s of 4 and 7 words:

> *iqtarabati/ ʾl-sāʿatu/ waʾnshaqqa/ ʾl-qamar//*
> *wa-in/yaraw/ āyatan/ yuʿriḍū/ wa-yaqūlū/ siḥrun/ mustamir(r)//* (54:1-2)

The example of long *saj*ʿ he gives is that given by Ibn al-Athīr. Al-Qalqashandī also gives the same example of long *saj*ʿ, but he states this is the greatest length *saj*ʿ reaches in the Qurʾān, disagreeing with Ibn al-Athīr's statement that there is no limit to the length of the *saj*ʿ*ah*.[79] This provides another criterion, in addition to rhyme, for the determination of the quantity of *saj*ʿ in the Qurʿān. Al-Qalqashandī seems to think that all *āyah*s longer than this are not *saj*ʿ, presumably because they do not preserve the balance and parallelism evident in this example. The Qurʾān contains many *āyah*s which, although they rhyme with the surrounding *āyah*s, are far longer than nineteen words and also of uneven length. For example, the three *āyah*s 2: 281-3 rhyme in *ūm* or *īm*, yet their lengths are 15, 127, and 32 words, respectively. They are clearly not *saj*ʿ as al-Qalqashandī understands it.

Al-Qalqashandī adds that since the Qurʾān represents the epitome of eloquence, writers of *saj*ʿ should not write *saj*ʿ*ah*s any longer than the limit

---

[76] *al-Mathal al-sāʾir*, 1: 337.
[77] *Ibid.*, 1: 337.
[78] *al-Īḍāḥ fī ʿulūm al-balāghah*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Munʿim al-Khafājī (Beirut: Dār al-kutub al-lubnānī, 1949), 2: 548-9.
[79] *Ṣubḥ al-aʿshā*, 2: 287.

(idhā/) zulzilati/ 'l-arḍu/ zilzālahā//
wa-akhrajati/ 'l-arḍu/ athqālahā//
wa-qāla/ 'l-insānu/ mā lahā//... (99:1-3)

In the example by Ibn al-Athīr mentioned above, the *maṭlaʿ* is two words (*al-ṣadīqu man*), and the following *sajʿahs* four (*lam yaʿtaḍ ʿanka bi-khāliṭi// wa-lam yuʿāmilka muʿāmalata ḥāliṭi//*). Sometimes, the *maṭlaʿ* is as long as the following *sajʿah*, as in the example from *sūrat al-fātiḥah* given above, or in *sūrat al-ikhlāṣ*:

(qul/ huwa/) 'llāhu/ aḥad//
allāhu/ 'l-ṣamad//... (112:1-2)

Here, the *sajʿahs* are composed of two words each, as is the *maṭlaʿ*. In an example from *sūrat al-ʿādiyāt*,

(a-fa-lam/ yaʿlam/ idhā/) buʿthira/ mā/ fi'l-qubūr//
wa-ḥuṣṣila/ mā/ fi'l-ṣudūr// (100:9-10)

both the *maṭlaʿ* and the following *sajʿahs* have a length of three words. It seems that the most effective length for the *maṭlaʿ* is less than or equal to that of the following *sajʿah*. The longest examples I have found in the Qur'ān are just equal in length to the following *sajʿah*. A *maṭlaʿ* any longer than this would upset the metrical balance between itself and the following phrases. In the second part of his study on *maqāmāt*, Sheynin, sensing the shortcomings of his previous analysis, considered the *maṭlaʿ*s separated rhyme syntagmata (= *sajʿahs*).[73] I think he erred in doing so, first because they do not rhyme, and secondly because they may be extremely short in comparison with the following *sajʿahs*.

Number of Words or Feet in a Sajʿah.

One way Ibn al-Athīr classifies *sajʿ* is by length of *sajʿah*.[74] He gives two major categories, short *sajʿ* (*sajʿ qaṣīr*) and long *sajʿ* (*sajʿ ṭawīl*), and sets numerical definitions of these. Again, he determines length only in terms of words, rather than syllables or *tafāʿīl*. Short *sajʿ* is that in which the phrases are made up of from two[75] to ten words each, and long *sajʿ* is that in which the *sajʿahs* have eleven or more words. There is no specific limit

[73] *Ibid.*, i-ii.
[74] *al-Mathal al-sā'ir*, 1: 335-7.
[75] We should note here that although Ibn al-Athīr states that the shortest possibile *sajʿ* is to have *sajʿahs* of two words, it is possible to have a *sajʿah* of only one word as part of a more complete structure, as in the first *āyah* of *sūrat al-raḥman* (55: 1-3): *al-raḥmān // khalaqa 'l-insān// ʿallamahu 'l-bayān//*. It appears that in discussing the length of the individual *sajʿah*, the critics limited their thinking to cases where all *sajʿahs* are of equal length.

stand the nature of the introductory phrase in interpreting a passage of al-Qazwīnī's *Talkhīṣ*, although al-Qazwīnī in all likelihood did not share this confusion. Al-Qazwīnī, following Ibn al-Athīr and al-ʿAskarī, states *wa-lā yaḥsunu an tu'tā qarīnatun aqṣaru minhā qaṣran kathīran* "It is not proper that a much shorter *qarīnah* be made to follow [the previous *qarīnah*]". Al-Taftazānī explains that al-Qazwīnī said *qaṣran kathīran* "much shorter" to avoid criticizing examples of Qurʾānic *sajʿ* such as *sūrat al-fīl*, in which the first *sajʿah* is longer than the following ones:

(a-lam tara) kayfa/ faʿala/ rabbuka/ bi-aṣḥābi/ 'l-fīl//
a-lam/ yajʿal/ kaydahum/ fī taḍlīl// (105:1-2)[70]

Although there are examples of Qurʾānic *sajʿ* in which a short *sajʿah* follows a longer one, this example should not be analyzed as such; it is clear that *a-lam tara* is an introductory phrase, and that the two *sajʿah*s are five words each.

Sheynin partially understood the phenomenon of the introductory phrase, but explained it differently:

> The vast majority of the *sajʿ* are RU[rhyme unit = group of *sajʿah*s united by common rhyme] consisting of two RS[rhyme syntagmata = *sajʿah*s]. When the first RS is much longer than the second, it can be divided into two parts, from which the second is equal to the following RS. The length of the first RS in such is prosodically irrelevant. Therefore it can vary in relatively wide limits.[71]

Sheynin's analysis is very close to that of Ibn al-Athīr; when Sheynin divides the RS into two parts, the first part is the introductory phrase, and the second is the *sajʿah* proper. It makes more sense to consider the introductory phrase a separate entity, and state that the *sajʿah* proper begins after that phrase. I have chosen to give this introductory phrase an Arabic term to be used for future reference: *maṭlaʿ*, an introduction.[72] It is one feature which distinguishes *sajʿ* from poetry, because in poetry, nothing falls outside the metrical scheme of the poem, whereas the *maṭlaʿ* falls outside the prosodic framework of the *sajʿ*.

The limits within which *maṭlaʿ*s in the Qurʾān can vary are not so wide. They are often very short, being, in some instances, only one or two words. In the following example from *sūrat al-zilzāl* (99), the *maṭlaʿ* is only one word, and the following *sajʿah* three:

---

[70] *al-Sharḥ al-mukhtaṣar*, 3: 174.

[71] Sheynin, Part II, 115.

[72] cf. the use of the term *maṭlaʿ* in the Andalusian poetic tradition, where it indicates an optional *simṭ* before the first full strophe of a *muwashshaḥah*. See James T. Monroe, *Hispano-Arabic Poetry* (Berkeley: Univ. of California Press, 1974), 392.

ᶜAskarī". Scheindlin read the mention of syllables into the text; preconception got the better of him. Obsession with the syllable is presumably a consequence of the ingrained habit of syllable counting in quantitative poetry, an exaggerated reverence for the system of al-Khalīl, and a lack of attention to word accent in traditional Arabic prosody.[67]

*The Introductory Phrase in Saj*ᶜ

One of Ibn al-Athīr's examples allows us to define a property of *saj*ᶜ which is extremely important in the formal analysis of *saj*ᶜ texts. Of the following piece of *saj*ᶜ, which he wrote himself,

> *al-ṣadīqu man lam yaᶜtaḏ ᶜanka bi-khālif,*
> *wa-lam yuᶜāmilka muᶜamalata ḥālif,*

he states that each phrase contains four words, because the first *faṣl* is *lam/*$_1$*yaᶜtaḏ/*$_2$*ᶜanka/*$_3$*bi-khālif//*$_4$.[68] This implies that the words *al-ṣadīqu man* are not part of the *faṣl*. They form an introductory phrase, falling outside the ordinary structure of the *saj*ᶜ. This type of introductory phrase, although not obligatory, is very common in *saj*ᶜ, including Qurʾānic *saj*ᶜ. For example, in the following *āyāt*, the introductory phrase has been placed in parentheses:

> *(al-ḥamdu lil-lāhi) rabbi ʾl-ᶜālamin*
> *al-raḥmāni ʾl-raḥī*
> *māliki yawmi ʾl-dīn...* (1:1-3)

Al-ᶜAskarī failed to comprehend the use of the introductory phrase. He cites the following *saj*ᶜ passage describing locusts, attributing it to Bedouins (*aᶜrāb*):

> *(fa-subḥāna man yuhliku) ʾl-qawiyyal ʾl-akūl//*
> *bi-ʾl-daᶜīfil ʾl-maʾkūl//*

Al-ᶜAskarī states that in this *saj*ᶜ, the phrase *fa-subḥāna man yuhliku ʾl-qawiyya ʾl-akūl* is longer than the following phrase, and thus breaks the rule that the phrases should be of equal length. He goes on to say that since this was only a small part of the *saj*ᶜ passage, it was forgivable and not objectionable.[69] Actually, the *saj*ᶜ phrases are of equal length, a fact emphasized by the *ṭibāq* and formal parallelism between the two phrases *al-qawiyya ʾl-akūl* and *bi-ʾl-daᶜīfi ʾl-maʾkūl*. Al-Taftazānī failed to under-

---

[67] One notable exception to this last statement is Kamāl Abū Dīb's work, *Fī ʾl-bunyah al-iqāᶜiyyah fī ʾl-shiᶜr al-ᶜarabī* (Beirut: Dār l-ᶜilm li-ʾl-malāyīn, 1974), which contains a detailed discussion of word stress or accent (*nabrah*).

[68] *Ibid.*, 1: 334.

[69] *Kitāb al-ṣināᶜatayn*, 262-3. See 264 for other similar examples from the *ḥadīth*.

More difficult to define are words such as *fī* and *mā*, which may be construed as being either long or short, depending on their placement and use. For example, *fiʾl-sāʿati* is no different from *biʾl-sāʿati*, the *fī* being shortened to *fi-* when followed by an elidable hamzah. The *fi-* has no stress of its own, and acts like a proclitic. Therefore, when *fī* is shortened to *fi-* as in *fiʾl-sāʿati*, it must be considered one word. Similarly, *mā* when followed by an elidable *hamzah* must be considered part of the following word, as in *sūrat al-qāriʿah*:

wa-mā/ adrāka/ māʾl-qāriʿah// (101:3)

In my opinion, the first of them should be considered a separate word, and the second one should be considered part of the following word.

There is some leeway in determining whether or not something should be considered one "word" using Ibn al-Athīr's terminology, or as having one "beat", to use Sheynin's. The rhyme-words at the ends of the *āyāt* in *sūrat al-zalzalah* (99:1-5) provide an interesting example:

zilzāˋlahā
athqāˋlahā
māˋlahā
akhbāˋrahā
awḥāˋ-lahā

The two phrases *mā-lahā* and *awḥā-lahā* are each composed of two separate words, each of which would normally have its own word accent. However, it is obvious that for the rhyme, these phrases should be treated as one-word or one-beat units, and this dictates how one should read them. Here is a similar example:

fa-ummuhu/ hāˋwiyah//
wa-mā/ adrāka/ māˋhiyah//
nārun/ ḥāˋmiyah// (101:9-11)

The phrase *māˋ hiˋya* "what it is", consisting of two words, *mā* and *hiya*, is rendered as one word, *māˋhiyah*, to preserve the balance of the *saj*ᶜ.

Many points remain to be studied, but the essential conclusion, reached recently by Sheynin, and by Ibn al-Athīr over seven hundred years ago, is that the word, not the syllable, is the basis of *saj*ᶜ prosody. To describe the length of *sajʿah*s in terms of syllables, as Blachère does—in the statement cited above, he states that the *saj*ᶜ phrase is generally between four and ten syllables—is to misunderstand the metrical essentials of *saj*ᶜ. It is surprising that Scheindlin, having read the section on *saj*ᶜ in *al-Mathal al-sāʾir*, incorrectly states that Ibn al-Athīr recommended composing *saj*ᶜ phrases of roughly the same number of syllables, and that he "stresses this requirement rather more forcefully than does

word, or the length of its syllables. His analysis implies that *saj*ᶜ has an accent-based meter, where the word stress accents provide the beats. In other words, in *saj*ᶜ, the *lafẓah* corresponds to the *tafʿīlah* in poetry.

The recent work of Hayim Sheynin shows remarkable agreement with the system of Ibn al-Athīr, although Sheynin was unaware of Ibn al-Athīr's treatment of *saj*ᶜ. A detailed prosodic analysis of a number of the *maqāmāt* of al-Hamadhānī and al-Ḥarīrī convinced Sheynin that *saj*ᶜ conformed to an accentual system of metrics. He writes, "The metrics of *saj*ᶜ is accentual, i.e. all the RS [rhyme syntagmata = *sajaʿāt*] of one RU [rhyme unit = group of *sajaʿāt* united by common rhyme] usually have the same number of syntagmatic stresses".[64]

It might be objected that the number of words may not correspond exactly to the number of syntagmatic beats in a particular *sajʿah*, since there are certain lexical items which are written as separate words but do not have their own accent, such as *fī* when followed by *hamzat al-waṣl*. Although Ibn al-Athīr's examples are not numerous enough to work out a complete system, they provide help with problems such as the status of proclitics, propositions, particles, attached pronouns. For instance, he states that the following Qurʾānic verse contains eight "words":

> *bal*/1*kadhdhabū*/2*biʾl-sāʿati*/3*waʿtadna*/4*li-man*/5*kadhdhaba*/6*biʾl-sāʿati*/7*saʿīran*//8 (24:11).[65]

Here we see that attached prepositions such as *bi-* and *li-* are not considered separate: *biʾl-sāʿati* is one foot, as is *li-man*. Proclitics such as *wāw* are not considered separate: *waʿtadna* is one foot. Finally, particles such as *bal* are considered separate feet. He states that the following verse contains nine "words":

> *idhā*/1*raʾathum*/2*min*/3*makānin*/4*baʿīdin*/5*samiʿū*/6*lahā*/7*taghayyuẓan*/8*wa-zafīran*//9 (25:12).[66]

Here the preposition *min* counts as a separate foot. This shows that proclitics such as attached prepositions *bi-* and *li-*; and *wa-*, *fa-*, *a-*, etc., together with suffixes, are considered to be part of the word to which they are joined. Since they have no word accent of their own, they will not be considered separate words here. Other particles and unattached prepositions, such as *hal, in, lam, min, ʿan*, are assumed to carry a word stress of their own and count as separate words. This shows that the system of Ibn al-Athīr and that of Sheynin are virtually identical.

[64] "A Prosodic Study of *Saj*ᶜ in Classical *Maqāmāt*", Part II, 115. Sheynin, having not located Arabic sources treating this aspect of *saj*ᶜ, terms the *fuṣūl* "rhyme syntagmata" (RS).

[65] *al-Mathal al-sāʾir*, 1: 333-4.

[66] *Ibid.*, 1: 333-4.

Sheynin found Kilito's statement unsupported by his sources and tried, independently, to locate earlier scholarship on the issue. He examined medieval works on rhetoric—he does not say which—but failed to find anything related to questions of prosody, and concluded, "Surprisingly, no work has been done on the study of the prosodic structure of *saj*ᶜ".[59] In his *Introduction à la poétique arabe*, published in 1985, Adonis emphasized the importance of *saj*ᶜ in the development of the notion of meter in Arabic poetry and presented different types of *saj*ᶜ as defined by Arab rhetoricians, drawing on al-ᶜAskarī's *Kitāb al-ṣināᶜatayn* and other works.[60] In short, a number of modern scholars have shown interest in exploring the poetic qualities and prosody of *saj*ᶜ. Unfortunately, Western scholars, though they have expended great effort on examining *saj*ᶜ texts, have been largely unaware of medieval Arab critics' work on the subject. Modern Arab scholars, while more aware of medieval criticism of *saj*ᶜ, have not yet applied their understanding of these critical works to original *saj*ᶜ texts in order to advance scholarship in this area.

*The Accent-Based Meter of Saj*ᶜ

Ḍiyā' al-Dīn ibn al-Athīr is one of the earliest rhetoricians to discuss the length of *saj*ᶜ phrases in detail and one of the few to do so in numerical terms.[61] Many later critics drew heavily on his work in this regard. The following discussion of his work requires the introduction of some important terms. In Arabic, the single clause or phrase of *saj*ᶜ is termed *sajᶜah*, pl. *sajaᶜāt*, *faṣl*, pl. *fuṣūl*, *fiqrah*, pl. *fiqar*, or *qarīnah*, pl. *qarā'in*.[62] Ibn al-Athīr, in analyzing the prosody of *saj*ᶜ, gives examples showing how the length of one *sajᶜah* is very close, if not exactly equal, to the length of its partner *sajᶜah*. He terms this effect *iᶜtidāl*, "balance".[63] But how does he determine the length of the *sajᶜah*? He describes the length of the *sajᶜah* in terms of "words", Arabic *lafẓah*, pl. *lafaẓāt*. Nowhere does he mention syllables or the *tafāᶜīl* of al-Khalīl. This indicates that, at least according to him, the basic unit of the meter is the word. Each word represents one foot, or one beat, in the meter, without much regard to the length of each

---

[59] "A Prosodic Study of *Saj*ᶜ in Classical *Maqāmāt*", parts I and II. (Unpublished papers, Univ. of Pennsylvania, 1982), Part I, p. 5.

[60] Adonis, *Introduction à la poétique arabe*, trans. Bassam Tahhan and Anne Wade Minkowski. (Paris: Éditions Sindbad, 1985), 23.

[61] On *saj*ᶜ in general see *al-Mathal al-Sā'ir*, 1: 271-337. On length of *saj*ᶜ phrases in particular see 1: 333-37.

[62] Ibn al-Athīr most often uses the term *faṣl*, but the term *sajᶜah* will be used throughout this study.

[63] *al-Mathal al-sā'ir*, 1: 333.

centuries and draws on a number of the available critical works.[54] He is not interested in the questions of form and prosody of *saj*ᶜ but rather the topics and genres in which it was used, to what extent it was used in the composition of various authors, and to what degree it was enhanced with other rhetorical devices. Régis Blachère improved the translation of the term *saj*ᶜ to "rhymed and rhythmic prose" and produced the best definition of *saj*ᶜ to date, probably as a result of his studies of the Qurʾān.

> Cette prose est caractérisée par l'emploi d'unités rhythmiques, en général assez courtes, allant de quatres à huit ou dix syllabes, parfois davantage, terminées par une clausule. Ces unités rhythmiques sont groupées par séries sur une même rime. Dans ces groupes, chaque unité rhythmique ne comporte pas obligatoirement le même nombre de syllabes et, en dernière analyse, l'élément essentiel est constitué par la clausule rimée. Par approximation, on traduira le mot *saj*ᶜ par prose rimée et rhythmée.[55]

In 1974, Scheindlin included some remarks on metrical analysis of *saj*ᶜ in his book *Form and Structure in the Poetry of al-Muᶜtamid Ibn ᶜAbbād*, stating that the medieval rhetoricians recommended maintaining rhythmical equality between rhyming phrases. He cites two of the most important medieval works on the subject, al-ᶜAskarī's *Kitāb al-ṣināᶜatayn* and Ḍiyāʾ al-Dīn Ibn al-Athīr's *al-Mathal al-sāʾir*.[56] In 1976, Abd al-Fattah Kilito alluded to medieval Arab critics' statements on this topic: "Le *saj*ᶜ suppose un schéma métrique certes moins rigide que celui de la poésie, mais obéissant néanmoins à certaines regles que les rhétoriciens n'on pas manqué de codifier".[57] In 1981, Pierre Crapon de Caprona published a work entitled *Le Coran: aux sources de la parole oraculaire*, in which he performed a rhythmical analysis of a number of Meccan *sūrahs* without recourse to any medieval sources on *saj*ᶜ.[58] While undertaking a prosodic analysis of selected *maqāmāt* by al-Hamadhānī and al-Ḥarīrī in 1982, Hayim Y.

---

[54] Zaki Mubārak, *La Prose Arabe au IVe siècle de l'Hégire* (Paris: Maisonneuve, 1931), 78-94; *al-Nathr al-fannī fī ʾl-qarn al-rābi*ᶜ, (Cairo: Dār al-kātib al-ᶜarabī, 1934), 1: 75-123, 137-53.

[55] Régis Blachère, *Histoire de la Littérature Arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1964), 189.

[56] (Leiden: Brill, 1974), 58. See n. 88. However, he incorrectly states that Ibn al-Athir recommended composing *saj*ᶜ phrases of roughly the same number of syllables, and that he "stresses this requirement rather more forcefully than does ᶜAskarī". Ibn al-Athīr states that *saj*ᶜ phrases should have roughly the same number of words (*lafẓah*), but does not mention syllables. This will be discussed below.

[57] "Le Genre séance: une introduction", *Studia Islamica* 43 (1976), 29. Kilito did use some medieval works which deal with *saj*ᶜ in writing this article, including Ibn Rashīq al-Qayrawānī's *al-ᶜUmdah*, ᶜAbd al-Qāhir al-Jurjānī's *Asrār al-balāghah*, and al-Bāqillānī's *Iᶜjāz al-Qurʾān*, but to the best of my knowledge, he could not have derived the above statement from these works.

[58] (Publications Orientalistes de France, 1981). It was the author's thesis at the University of Geneva.

Western poetics would tend to describe this in terms of syllables rather than letters. The rhyme in Qurʾānic *sajʿ* is often one syllable, as *ā* in *sūrat al-ʿalaq* (96), verses, 6-14, but may embrace as many three syllables, as in *sūrat al-zalzalah* (99), which has the rhyme words *zilzālaha*, *athqālahā*, *mā-lahā*, *akhbārahā*, and *awḥālahā*.

Inquiry into the Prosody of Sajʿ

Traditional definitions of *sajʿ* start with the statement that it is "prose", *nathr* or *manthūr*, divided into phrases or clauses which end in a common rhyme. For this reason, Western scholars first translated the term *sajʿ* as "rhymed prose". Medieval rhetoricians tried to impose the prose/poetry dichotomy on a triad of composition styles—ordinary prose, *sajʿ*, and quantitative poetry—with the result that *sajʿ* was somewhat unfairly shoved into the prose category because it lacked quantitative meter. Many medieval critics realized that these categories were in some ways inadequate. Ibn Khaldūn (d. 808/1406), for example, states that prose (*nathr*) falls into two categories: *mursal*, free or ordinary prose, and *musajjaʿ*,[30] but adds that recent authors have used "poetic modes and methods" in their prose, including, among others, *asjāʿ* and rhyme: *wa-qad istaʿmala ʾl-mutaʾakhkhirūna asāliba ʾl-shiʿri wa-manāziʿihi fī ʾl-manthūri min kathrati ʾl-asjāʿi wa-ʾltizāmi ʾl-taqfiyah*...[31]

Rhyme, however, is not the only poetic characteristic of *sajʿ*. There are constraints on the relative lengths of the rhyming phrases, and though *sajʿ* does not have quantitative meter, it does have meter of a sort. How, does, then, one determine the length of the rhyming phrases?

Scholars have long recognized that *sajʿ* has metrical qualities. In 1896, Goldziher stated that *sajʿ* was the earliest form of poetic speech in Arabic, and proposed the theory that *rajaz* developed as a form of metrically regular *sajʿ*.[32] Research in this area, as is the case with the study of *sajʿ* in general, has been quite slow, and has been particularly characterized by a failure to combine textual analysis with examination of the medieval critical works on *sajʿ*. It is telling that Krenkow's article on *sajʿ* in the first edition of the *The Encyclopaedia of Islam* does not cite any medieval Arabic critical works.[33] Zakī Mubārak's *al-Nathr al-fannī fī ʾl-qarn al-rābiʿ* gives a good overview of the history of *sajʿ* and its uses in the first four Islamic

---

[30] *al-Muqaddimah*, 3: 322; Rosenthal translation, 3: 368.

[31] *Ibid.*, 3: 323; Rosenthal translation, 3: 369.

[32] *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 1: 59, 76. On p. 76, he states: "Die älteste metrische Schema der arabischen Poesie ist das sogenannte *Reges*. Dasselbe ist im Grunde nichts Anderes als *rhythmisch disciplinirtes Sagʿ*".

[33] *The Encyclopaedia of Islam*, 1st edition, *s.v.* "Sadjʿ".

sukūni 'l-a'jāz: "*asjā'* end regularly in *sukūn*".[46] Al-Suyūṭī makes a similar statement: *mabnā 'l-fawāṣili 'alā 'l-waqf.*[47] Al-Qazwīnī explains that to complete the *i'rāb* would ruin the rhyme, as is the case in the example he provides, the proverb *mā ab'ada mā fāt// wa-mā aqraba mā huwa āt//*. If one were to include the final vowels, *fāta* would be made to rhyme with *ātin*, or, according to the rules for rhymes in poetry, *ābī*. A similar example from the Qur'ān is *sūrat al-ikhlāṣ* (112):

qul huwa 'llāhu aḥad//
allāhu 'ṣ-ṣamad//
lam yalid wa-lam yūlad//
wa-lam yakun lahu kufu'an aḥad//

If this were read with full declension, the resulting final words, *aḥadun, 'ṣ-ṣamadu, yūlad*, and *aḥadun*, would no longer rhyme.

Al-Suyūṭi states that some rhymes which are considered defective in poetry are permissible in *saj'*: *wa-mā yudhkaru min 'uyūbi 'l-qāfiyati min ikhtilāfi 'l-ḥarakati wa-'l-ishbā'i wa-'l-tawjīh fa-laysa bi-'aybin fī 'l-fāṣilah.*[48] *Ikhtilāf al-ḥarakah* refers to variation of vowels in the final syllables of the rhyme words. For example, a genitive may rhyme with a nominative. This, in most cases, does not usually affect the rhyme since the rhyme words are read in pause form, as mentioned above. *Ikhtilāf al-ishbā'* and *ikhtilāf al-tawjīh* are defined as variation in the short vowels immediately preceding the *rawiyy*, the rhyme letter, *al-ishbā'* denoting specifically the vowel before a voweled *rawiyy*, and *al-tawjīh* the vowel before a quiescent *rawiyy*. An example of this is *sūrat al-qamar* (54), which includes rhyme words such as *qamar, mustamir(r)*, and *nudhur*.

Al-Suyūṭī also notes that the Qur'ān often exhibits *luzūm mā lā yalzam* ("adhering to that which is not obligatory"), where the rhyme consists of more than one letter.[49] The following Qur'ānic examples demonstrate this.

fa-amma 'l-yatīma fa-lā taqhar/
fa-amma 'l-sā'ila fa-lā tanhar/
(93:9-10. Here the two rhyme letters are *h* and *r*).

tadhakkarū fa-idhā hum mubṣirūn/
wa-ikhwānuhum yamuddūna fī 'l-ghayyi thumma lā yuqṣirūn/
(7:201-2. Here the three rhyme letters are *ṣ*, *r*, and *n*).

---

[46] Jalāl al-Din Muḥammad al-Qazwīnī, *al-Talkhīṣ fī 'ulūm al-balāghah*, ed. 'Abd al-Raḥmān al-Barqūqī (Cairo: Dār al-Fikr al-'arabī, 1904), 400.
[47] *al-Itqān*, 2: 105.
[48] *Ibid.*, 2: 97.
[49] *Ibid.*, 2: 104-5.

completely. The results tend to indicate that the Qur'ān contains a great deal of *saj*ᶜ, and is probably more *saj*ᶜ than not.

A word about rhyme in the Qur'ān is necessary.[41] *Saj*ᶜ, like *rajaz*, and unlike the *qaṣīdah*, does not require mono-rhyme.[42] Qur'ānic *saj*ᶜ, while it does include examples of several rhymes being used in a single *sūrah*, has a tendency towards mono-rhyme. For instance, the seventy-eight verses of *sūrat al-raḥmān* (55) all rhyme in *ān/ām*. In this, Qur'ānic *saj*ᶜ is quite unlike other common forms of *saj*ᶜ, such as that of the *maqāmāt* and the epistles of later centuries, where a single rhyme is not so persistent, and rarely reaches eight or ten consecutive rhymes.

I have listed the main rhymes for each *sūrah* in Appendix 1. The most common rhyme in the Qur'ān is the *īn/ūn/īm/ūm* rhyme; other common rhymes include *īl/ūl* and *īr/ūr*. Many of the longer *sūrahs*, including *sūrat al-baqarah*, are written almost entirely in the *īn/ūn/īm/ūm* rhyme. Altogether, this rhyme appears in fifty-five *sūrahs* of the Qur'ān. It is one example of inexact rhyme which is also allowed in poetry, since the long vowel *ū* may rhyme with *ī*, and *n* may rhyme with *m*. There are, however, other inexact rhymes in the Qur'ān which are less often recognized as such. The common presence of *d*, *b*, and *q* in environments where rhyme is on the whole quite regular or expected tends to show that these letters often rhyme, as do *l* and *r*. For example, these rhyme consonants are found in conjunction in *sūrat abī lahab* (111) with the rhyme words *wa-tab/kasab/lahab/ḥaṭab/masad/*, *sūrat al-falaq* (113) with the rhyme words *falaq/khalaq/waqab/ᶜuqad/ḥasad*, and many other passages. These rhymes are not allowed in poetry and, to the best of my knowledge, are not used by later writers of *saj*ᶜ. Al-Rummānī terms the exact rhymes *ḥurūf mutajānisah* and the inexact rhymes *ḥurūf mutaqāribah*.[43] Al-Suyūṭī and other critics use the term *ḥurūf mutamāthilah* instead of *ḥurūf mutajānizah*.[44] Al-Suyūṭī reports some critics' claim that all *fawāṣil* in the Qur'ān are either *ḥurūf mutamāthilah* or *ḥurūf mutaqāribah*.[45] The evidence does not support this claim: the *fawāṣil* in *sūrat al-naṣr* (110), for instance, are *allāh/afwājan/tawwāban*.

The rules governing the rhyme word in *saj*ᶜ are different from those in poetry. One main difference is that the writer of *saj*ᶜ should observe *taskīn*: i.e., the last words of the *saj*ᶜ phrases should be in "pausal form". In his *Talkhīṣ*, al-Qazwīnī (d. 739/1338) states, *al-asjāᶜu mabniyyatun ᶜalā*

---

[41] On rhyme in the Qur'ān, see Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, revised by Friedrich Schwally (New York: Georg Olms Verlag, 1970), 1: 37-42.

[42] al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 97.

[43] *al-Nukat*, 98-99.

[44] *al-Itqān*, 2: 105.

[45] *Ibid.*

conventions on the material, whether they be Arabic-Muslim or Western Orientalist, for this can only advance our understanding in a limited fashion. It is more important to understand the conventions within the tradition of criticism of the Qur'ān and of *saj*ʿ. Abdulla el Tayib's statement, in my view, reflects a lack of awareness of the variety of opinions held on the issue within the Arabic-Muslim tradition; he is not aware of the conventions, but rather is trapped by them. Is it not more fruitful to take the doctrine of *iʿjāz* as a challenge to investigation and comparison rather than a declaration of the futility of independent thinking? Did not the greatest Muslim literary critics do just that?

One such critic, at the opposite end of the spectrum from critics like al-Rummānī, is Ḍiyāʾ al-Dīn ibn al-Athīr, who, placing formal examination of the Qurʾānic text itself before doctrinal considerations, affirms that the greater part of the Qurʾān is *saj*ʿ. He states that almost every *sūrah* in the Qurʾān contains some *saj*ʿ, and that many *sūrahs*, including *sūrat al-qamar* (54) and *sūrat al-raḥmān* (55), are entirely in *saj*ʿ.[38] Al-Qalqashandī adds *sūrat al-najm* (53) to the list of *sūrahs* entirely in *saj*ʿ.[39] It is not surprising that the medieval critics who so plainly recognize Qurʾānic *saj*ʿ as such are those who have produced the best analyses of *saj*ʿ that have come down to us. It is with their analyses that my own begins.

*Rhyme in Qurʾānic Saj*ʿ

An important though admittedly preliminary step in determining the percentage of *saj*ʿ in the Qurʾān is to determine the number of rhyming *āyāt*. I have examined the final words of the *āyāt* of the entire Qurʾān and have recorded the numbers of rhyming *āyāt* separately for each *sūrah* in Appendix 1; 85.9% of the *āyāt* in the Qurʾān rhyme. These numbers are not final or definitive; they are at best a close approximation.[40] It is also an error to assume that everything which rhymes is *saj*ʿ. Nevertheless, of the one hundred and fourteen *sūrahs* in the Qurʾān, only two, *sūrat quraysh* (106) and *sūrat al-naṣr* (110), have no rhyme. Thirty-three *sūrahs* rhyme

---

[38] *al-Mathal al-sāʾir*, 1: 271.

[39] Aḥmad b. ʿAlī ʾl-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-aʿshā fī ṣināʿat al-inshā*, (Cairo: al-Muʾassasah al-miṣriyyah al-ʿāmmah li-ʾl-taʾlif wa-ʾl-tarjamah wa-ʾl-ṭibāʿah wa-ʾl-nashr, 1964), 2: 280.

[40] There are a number of difficulties involved in deciding exactly what constitutes a rhyme, or whether or not internal rhymes should be considered. On rhyme in the *qaṣīdah*, see Saʿīd b. Masʿadah al-Akhfash, *al-Qawāfī* (Damascus: Maṭbūʿāt mudīriyyat iḥyāʾ al-turrāth al-qadīm, 1970); S. A. Bonebakker, *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, *s.v.* "*Kāfiya*".

Many critics, however, make this statement while at the same time using verses from the Qurʾān as examples of the various types of *sajʿ*.[32] They claim to derive the term *fawāṣil* from *sūrat fuṣṣilat* (41:3):

> *kitābun fuṣṣilat āyātuhu Qurʾānan ʿarabiyyan li-qawmin yaʿlamūn*
>
> A book, the verses of which have been divided into sections;[33] a Qurʾān in Arabic, for a people who understand.

Al-Taftazānī (d. 791/1389) states that one does not use the word *sajʿ* to refer to the Qurʾān, not because it is not *sajʿ*, but out of respect and veneration (*riʿayatan li-l-adabi wa-taʿẓīman lahu*), since the term *sajʿ* originally denotes the cooing of pigeons, a rather humble epithet for Qurʾānic discourse.[34] Al-Suyūṭī makes a similar statement about the term *sajʿ*: *li-anna aṣlahu min sajʿi l-ṭayri fa sharufa ʾl-Qurʾānu an yustaʿāra li-shayʾin minhu lafẓun aṣluhu muhmal*; "Because it derives from the cooing of birds, and the Qurʾān is above having an expression the origin of which is trifling used metaphorically to refer to any part of it".[35]

The problem of *sajʿ* in the Qurʾān has not been settled. The recent *Cambridge History of Arabic Literature* contains two statements on the issue which could not be farther apart. Paret baldly states; "The Qurʾān is written throughout in rhyming proze (*sajʿ*)".[36] On the other hand, Abdulla el Tayib states.

> The rhythmic deviation by which it (the Qurʾān) departs from *sajʿ*, *rajaz*, and verse eludes all probing because it is a fundamental tenet of Islam that the Qurʾān is by nature miraculous.[37]

The first statement takes a preconception to its furthest limit, forcing the text into a pre-determined mold through insensitive examination, and the second attempts to deny the value of investigation. This contradiction points to a serious problem. In investigating the problem of *sajʿ* in the Qurʾān and in trying to define *sajʿ* itself, it is wrong to impose existing

---

[32] See, for example, Muḥammad b. Abī Bakr al-Rāzī, *Rawḍat al-faṣāḥah*, ed. Aḥmad al-Nādī Shuʿlah (Cairo: Dār al-ṭibāʿah al-muḥammadiyyah, 1982), 210.

[33] Abdullah Yusuf Ali translates this as "A Book, whereof the verses are explained in detail". *The Meaning of the Glorious Qurʾān* (Cairo: Dār al-kitāb al-miṣrī, n.d.), 1287. The critics obviously interpret the verb *fuṣṣilat* differently.

[34] *al-Sharḥ al-mukhtaṣar li-talkhīṣ al-miftāḥ*, printed with Muḥammad al-Karamī's *al-Wishāh ʿalā al-sharḥ al-mukhtaṣar*, (Qum: Maṭbaʿat Qum, 1375 a.h.), 3: 175. ʿAbd al-Mutaʿāl al-Ṣaʿīdī makes this point without mentioning the source in *Bughyat al-Īḍāḥ*, 96, n. 2.

[35] al-*Itqān*, 2: 97.

[36] "The Qurʾān - I", in *Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Ummayyad Period*, ed. A.F.L. Beeston et. al. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983), 196.

[37] "Pre-Islamic Poetry", *Ibid.*, 34.

Al-Rummānī's example evinces a biased view of the possibilities for the content of *sajʿ* to say the least, but his work was nevertheless influential. Al-Bāqillānī, who drew on al-Rummānī, argues similarly but syllogistically. In the Qurʾān, the form is subordinate to the meaning. In *sajʿ* the meaning is subordinate to the form. Therefore, the Qurʾān cannot be *sajʿ*.[26] The conclusion here follows logically from the two premises, but the premises are faulty. It is easy for a non-Muslim to say the first premise might be wrong, since there are many examples of the use of formal devices in the Qurʾān where the meaning is somewhat subordinated for aesthetic or rhetorical reasons. On the other hand, if we take the Qurʾān to be literally the word of God, could not God have the ability to express the desired meaning and mold it in an artistic form like *sajʿ* or poetry at the same time? Al-Bāqillānī, however, would probably have seen any attempt to say that God followed specific formal rules in the Qurʾān as an attempt to limit His power. The second premise is a disputed idea, and medieval critics pointed out that it was not necessarily true. In fact, Ibn al-Athīr turns al-Rummānī's idea on its head, stating that in order for *sajʿ* to be good, the form *must* be subordinate to the meaning and not vice-versa. If not, the *sajʿ* is like a gold scabbard enclosing a wooden blade (*ka-ghimdin min dhahab/ ʿalā naṣlin min khashab/*).[27] Al-ʿAskarī insists that *sajʿ* is meritorious if it is not stilted,[28] and further states that Qurʾānic *sajʿ* is unlike human discourse for the very reason that it captures the fullest meaning and achieves elegance while adopting formal constraints.

> *wa-kadhālika mā fī ʾl-Qurʾāni mimmā yajrī ʿala ʾl-sajʿi wa-ʾl-izdiwāji mukhālifun fī tamkīni ʾl-maʿnā wa-ṣafāʾi ʾl-lafẓi wa-taḍammuni ʾl-ṭalāwati wa-ʾl-māʾi li-mā yajrī majrāhu min kalāmi ʾl-khalq.*
>
> Qurʾānic discourse which assumes the form of *sajʿ* and *izdiwāj*[29] is contrary to human discourse which assumes this form in its ability to convey the meaning, its clarity of expression, its sweetness and musicality.[30]

Many critics object to the use of the word *sajʿ* to refer to Qurʾānic discourse, while admitting that it is often *sajʿ*-like. Al-Suyūṭī states that the majority of scholars do not allow the use of the term *sajʿ* in the context of the Qurʾān.[31] In such scholars' view, the final words of Qurʾānic verses should be called *fawāṣil* (literally "dividers") rather than *asjāʿ*.

---

[26] *Iʿjāz al-Qurʾān*, 88.
[27] *al-Mathal al-sāʾir*, 1: 276.
[28] *Ibid.*, 261.
[29] *Izdiwāj* will be discussed below.
[30] *Kitāb al-ṣināʿatayn*, 260.
[31] *al-Itqān*, 2: 97.

states that the Prophet's censure of his questioner is not because he had used *sajʿ*, but rather because he resorted to casuistry to avoid payment:

> *law anna hādha ʾl-mutakallima lam yurid illā iqāmata ʾl-wazni lamā kāna ʿalayhi baʾsun lākinnahu ʿasā an yakūna arāda ibṭālan li-ḥaqqin fa-tashādaqa fī kalāmih.*

> If the speaker had only wanted to maintain a *wazn*,[20] he would not have been subject to reproach, but it seems that he wished to deny a right, and so spoke in an affected manner.[21]

Some critics used the issue of form and meaning to argue that the Qurʾān was not *sajʿ*. In doing so, they were thinking primarily of the ridiculous or incomprehensible statements attributed to the diviners. One of the early critics who argued this way is al-Rummānī (d. 384/994) in his *al-Nukat fī iʿjāz al-Qurʾān*:

> *al-fawāṣilu ḥurūfun mutashākilatun fī ʾl-maqāṭiʿi tūjibu ḥusna ifhāmi ʾl-maʿānī, wa-ʾl-fawāṣilu balāghatun, wa-ʾl-asjāʿu ʿaybun, wa-dhālika anna ʾl-fawāṣila tābiʿatun li-ʾl-maʿānī wa-amma ʾl-asjāʿu fa-ʾl-maʿānī tābiʿatun lahā.*

> *Fawāṣil* are similar letters which occur at the ends of phrases and cause the content to be conveyed well. *Fawāṣil* are [an element of] eloquence, but *asjāʿ* are a defect. The reason for this is that *fawāṣil* are dependent on the content, whereas [in *sajʿ*] the content is dependent on the *asjāʿ*.[22]

He states that using *sajʿ* in order to be eloquent is a waste of effort, like making a necklace for a dog.[23] He thought of *sajʿ* as being, by definition, a poetic mold for a worthless message. He gives an example attributed to Musaylimah the Liar:

> *yā ḍifdaʿu niqqī kam taniqqīn lā ʾl-māʾa tukaddirīn wa-lā ʾn-nahra tufāriqīn.*

> *O frog, croak away! You croak so much, but you don't muddy the water, and you don't leave the river.*[24]

Al-Rummānī attempts to justify the idea that in *sajʿ* the content is necessarily inane with his interpretation of the etymology of *sajʿ*. The term *sajʿ*, lexicographers agree, is derived from the cooing of doves. Al-Rummānī states that this is because they repeat sounds which are similar but have no meaning. Therefore, he holds that the original and true meaning of *sajʿ* is any nonsense which rhymes.[25]

---

[20] By *wazn* here, he means not meter as in poetry but the morphological pattern of the final words in the phrases of *sajʿ*. This point will be discussed below.

[21] *al-Bayān wa-ʾl-tabyīn*, 1: 288.

[22] *al-Nukat fī iʿjāz al-Qurʾān*. In *Thalāth rasāʾil fī iʿjāz al-Qurʾān*, ed., Muḥammad Khalaf Allāh and Muḥammad Zaghlūt Salām (Cairo: al-Maṭbaʿah al-taymūriyya, 1969), 97.

[23] *Ibid.*, 97.

[24] *Ibid.*, 97-98.

[25] *Ibid.*, 98.

"Oh Prophet of God! How can I pay blood money for him who has not yet drunk nor eaten, nor uttered a sound nor cried? Is blood money to be paid for such as this?"
(kayfa aghramu diyata man lā shariba wa-lā akall wa-lā naṭaqa wa 'stahal(l)/ fa-mithlu dhālika yuṭal(l)?/)

The Prophet replied, "This man is of the ilk of the *kuhhān* because of the *saj*ᶜ he has spoken".[11]

[Other versions give as the Prophet's reply, "Is this *saj*ᶜ like the *saj*ᶜ of the *jāhiliyyah wa-kahānatihim*?"[12] "Is this *saj*ᶜ like the *saj*ᶜ of the *a*ᶜ*rāb*?"[13] Is this *saj*ᶜ like the *saj*ᶜ of the *jāhiliyyah*?"[14] "Is this *saj*ᶜ like the *saj*ᶜ of the soothsayers (*kuhhān*)?"[15]]

The unwilling guardian phrased his question in *saj*ᶜ, and the Prophet expressed disapproval of this man's *saj*ᶜ, asking if it was like the *saj*ᶜ of the pre-Islamic soothsayers. Many critics have taken this *ḥadīth* as proof that the Prophet disapproved of *saj*ᶜ as such. Several critics refute this interpretation, on a variety of grounds. Both Abū Hilāl al-ᶜAskarī and Ḍiyā' al-Dīn ibn al-Athīr state that if the Prophet meant to criticize *saj*ᶜ per se, he would have said simply, "*a-saj*ᶜ*an*?" ("Is this *saj*ᶜ?") in his reply rather than "*a-saj*ᶜ*an ka-saj*ᶜ*i 'l-kuhhān*?" Al-ᶜAskarī's view is that the Prophet was not expressing a negative view of *saj*ᶜ in general, but of the *saj*ᶜ of the *kuhhān* in particular, because their *saj*ᶜ was very stilted or unnatural; *li-'anna 'l-takullufa fī saj*ᶜ*ihim fāshin.*[16] Isḥāq Ibn Wahb (d. ?) states that the Prophet criticized the questioner because he spoke completely in *saj*ᶜ—for according to him *saj*ᶜ is not good if over-used—and because this particular example of *saj*ᶜ was unnatural and stilted, like that of the soothsayers: *wa takallafa fī 'l-saj*ᶜ*i takallufa 'l-kuhhān.*[17] Ibn al-Athīr states that the Prophet intended to criticize the man's argument itself.[18] According to him, the Prophet's statement meant *a-ḥukman ka-ḥukmi 'l-kuhhān*; "Is this a pronouncement like those of the soothsayers?"[19] ᶜAbd al-Ṣamad Ibn al-Faḍl al-Riqāshī, as cited by al-Jāḥiẓ (d. 255/868),

---

[11] *al-Sunan*, ed. M. Muḥyī 'l-Dīn ᶜAbd al-Ḥamīd (Cairo: Dār iḥyā' al-sunnah al-nabawiyyah, 1970), 4: 192-3.
[12] *Ibid.*, 4: 192.
[13] *Ibid.*, 4: 190-1.
[14] al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. ᶜAbd al-Salām Muḥammad Hārūn (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1960), 1: 287-91.
[15] *al-Mathal al-sā'ir fī adab al-kātib wa-'l-shā*ᶜ*ir*, (Cairo, Maktabat nahḍat Miṣr, 1959-62), 1: 274. It is interesting to note that this exact wording, that commonly found in works on rhetoric, is not given in the most popular *ḥadīth* collections. See A. J. Wensinck, *Concordances et indices de la tradition musulmane*, (Leiden: E.J. Brill, 1936-88), 2: 431.
[16] *Kitāb al-ṣinā*ᶜ*atayn*, 261.
[17] Isḥāq b. Ibrāhīm b. Sulaymān b. Wahb al-Kātib, *al-Burhān fī wujūh al-bayān*, ed. Aḥmad Maṭlūb and Khadījah al-Ḥadīthī (Baghdad, 1967), 208-9.
[18] *al-Mathal al-sā'ir*, 1: 275.
[19] *Ibid.*, 1: 275.

it is telling of the method of the Islamic sciences that the greatest advances in literary criticism and the study of rhetoric were made in the course of discussions of *iʿjāz al-Qurʾān*, and it was possible for Muslim scholars to hold a wide range of opinions on the issue of *sajʿ* without being judged heretical.

In the time of the Prophet, *sajʿ* was associated not only with eloquent speech in general, but also with the pronouncements of diviners and soothsayers.[7] The Arab critics report some of their often cryptic messages: *al-samāʾu wa-ʾl-ard/ wa-ʾl-qardu wa-ʾl-fard/ wa-ʾl-ghamru wa-ʾl-bard* "The sky and the earth, the loan and the debt, the flood and the trickle..."[8] These soothsayers were frequently thought to be in contact with the *jinn* or familiar spirits and have magical powers. They used *sajʿ* to perform pagan functions such as foretelling the future, cursing enemies and warding off evil. To Muslims, the soothsayer's statements were necessarily ridiculous, false, or even heretical. As al-Bāqillānī states, "Soothsaying contradicts the prophecies" (*al-kihānatu tunāfī ʾl-nubuwwāt*).[9] The danger which the *kuhhān* could pose to the religion is demonstrated by the career of Musaylimah the Liar, a *kāhin* from the Banū Ḥanīfah tribe in Yamāmah contemporary to the Prophet Muḥammad, who held a rival claim to prophecy and formed his own community of believers. Their conflict with the Muslims, which began shortly after Muḥammad's death, culminated in the battle of ʿAqrabāʾ in year 12 of the *hijrah*, in which Musaylimah was killed and his forces defeated.[10]

Much discussion of *sajʿ* in the Qurʾān revolves around a *ḥadīth* known as the *ḥadīth* of the fetus. Abū Dāwūd (d. 275/889) gives three versions of this *ḥadīth* in *al-Sunan*. Though there are slight differences between the versions, the general context is as follows. Two women of the Hudhayl tribe quarreled, and one struck the other, who happened to be pregnant, in the belly with a staff or, according to another version, a stone. The wounded woman had a miscarriage before dying herself. She had been very close to giving birth, for the fetus, a male, had already begun to grow hair. The guardians of the two women disputed as to whether blood money should be paid for the fetus in addition to that paid for the mother. The dispute was brought before the Prophet, and when the Prophet gave the verdict that blood money should be paid for the fetus also, the guardian of the attacker remonstrated:

On soothsaying (*al-kihānah*) and the association of *sajʿ* with it, see Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, ed. M. Quatremère (Paris: Institut impériale de France, 1858), 1:181-5; Rosenthal translation, (New York: Pantheon, 1958), 1:202-7.

[8] Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Kitāb al-ṣināʿatayn*, ed. ʿAlī Maḥmūd al-Bajāwī and Muḥammad Abū ʾl-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Dār iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyyah, 1952), 261.

[9] *Iʿjāz al-Qurʾān*, 87.

[10] See Frantz Buhl in *The Encyclopaedia of Islam*, 1st edition, s.v. "Musailima".

The Question of Sajʿ in the Qurʾān

The most enduring examples of *sajʿ* in Arabic are to be found in the Qurʾān. Much ink has been spilled over the question of whether or not the Qurʾān contains *sajʿ*. According to Goldziher, *sajʿ* is the oldest type of poetic speech in Arabic, pre-dating *rajaz* and the *qaṣīdah*.[1] It was one of the prevalent types of eloquent speech in pre-Islamic Arabia, and was used specifically in orations and in statements with religious or metaphysical content. Muslim scholars concede that the Qurʾān was revealed in language consistent with that which was considered eloquent in the speech of the Arabs; as Ibn Sinān al-Khafājī (d. 466/1074) states, *inna ʾl-qurʾāna unzila bi-lughati ʾl-ʿarabi wa-ʿalā ʿurfihim wa-ʿādatihim*; "The Qurʾān was revealed in the language of the Arabs, in accordance with their usage and custom".[2] Goldziher goes so far as to state that no Arab would have acknowledged utterances as coming from a divine source had they not been presented in *sajʿ*.[3] It seems logical, therefore, that the Qurʾān would contain *sajʿ*.

Diametrically opposed to this view is the doctrine of *iʿjaz al-Qurʾān*, the "inimitability" of the Qurʾān. For example, in his work entitled *Iʿjaz al-Qurʾān*, al-Bāqillānī (d. 403/1013) goes to great lengths to show that the Qurʾān does not contain *sajʿ*, and he even attributes this opinion to al-Ashʿarī.[4] The doctrine of inimitability holds that the Qurʾān may not be compared to any type of sublunary composition, since the Qurʾān represents one of God's attributes—His speech. To call the Qurʾān *sajʿ* would be to impute a mundane attribute to God.[5] Denial that the Qurʾān contained *sajʿ* was part of a more general insistence that the Qurʾān was God's speech, not Muḥammad's. Enemies of Muḥammad tried to detract from the validity of his messages by labelling them the inventions of a poet or soothsayer.[6] To counter such attacks, many scholars chose to deny that the Qurʾān was a document of *sajʿ* or that it contained *sajʿ*, just as they denied that it contained poetry. It would appear that the rigidity of this doctrine left no room for the critic to exercise his skill, yet

---

[1] Ignaz Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, (Leiden: E. J. Brill, 1896), 2: 59.

[2] Ibn Sinān al-Khafājī, ʿAbd Allāh b. Muḥammad, *Sirr al-faṣāḥah*, ed. ʿAbd al-Mutaʿāl al-Ṣaʿīdī (Cairo: Maṭbaʿat Muḥammad ʿAlī Ṣubayḥ, 1969), 167.

[3] *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori, ed. Bernard Lewis (Princeton: Princeton University Press, 1981), 11.

[4] See *Iʿjāz al-Qurʾān*, ed. Aḥmad Ṣaqr (Cairo: Dār al-maʿārif, 1954), 86-100. For the statement about al-Ashʿarī, see 86.

[5] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, (Cairo: al-Bābī ʾl-Ḥalabī, 1951), 2: 97.

[6] On this subject, see Qurʾān 37:36, 52:30, 69:41.

SAJʿ IN THE QURʾĀN: PROSODY AND STRUCTURE

From pre-Islamic times until the twentieth century, *sajʿ* has continuously occupied an important place in Arabic literature and in Arab society. It has been used in the sayings of the pre-Islamic *kuhhān*, in sermons and prayers, proverbs and aphorisms, epistles, *maqāmāt*, biographies, and histories. From the tenth until the twentieth century, book titles were almost invariably written in *sajʿ*. Introductions to works of many genres were often written entitely in *sajʿ*. In short, *sajʿ* constitutes an extremely important feature of Arabic writing, including both elite and popular literature. It seems strange that a literary phenomenon of this dimension has received so little attention on the part of medieval and modern Arab literary critics.

What is *sajʿ*? The common English translation of the term is "rhymed prose", but is *sajʿ* simply that: prose which rhymes? A cursory reading of examples of *sajʿ* reveals that there are certain basic rules governing its composition, yet Arab critics wrote very little about these rules in contrast to their monumental efforts to record the rules of poetry. In his *Miftāḥ al-ʿulūm*, which has been perhaps the most widely used text book of rhetoric for centuries, al-Sakkākī (d. 626/1228) devotes only two sentences to the topic of *sajʿ*. However, not all Arab critics ignored *sajʿ* to this degree. Abū Hilāl al-ʿAskarī (d. after 395/1005) discusses *sajʿ* in some detail in his *Kitāb al-ṣināʿatayn*, as does Ḍiyāʾ al-Dīn ibn al-Athīr (d. 637/1239) in his *al-Mathal al-sāʾir fī adab al-kātib wa-ʾl-shāʿir* and al-Qalqashandī (d. 821/1418) in his *Ṣubḥ al-aʿshā fī ṣināʿat al-inshā*. Many other medieval works on rhetoric and *iʿjāz al-Qurʾān* treat the subject, but have received little attention from Western scholars. Modern Arab scholars appear to be more aware of medieval criticism of *sajʿ*, but do little more than report the opinions of their predecessors without criticizing or building on these ideas. These medieval sources ought to be examined in order to reach a satisfactory definition of *sajʿ* and to establish norms for the criticism of *sajʿ*.

This study will not include a detailed historical analysis of the development of *sajʿ* criticism, nor will it attempt to treat important topics such as the development of *sajʿ* in the *jāhiliyyah*, the relationship of Qurʾānic *sajʿ* to pre-Islamic *sajʿ*, or the influence of Qurʾānic *sajʿ* on later writers of *sajʿ*. It will rather apply rules derived from medieval critical works to the Qurʾān in an attempt to analyze the structure of Qurʾānic *sajʿ*, and thereby reach a better understanding of the formal rules governing this type of composition.

JOURNAL OF ARABIC LITERATURE

SUBSCRIPTIONS

Subscription price of Volume XXII (1991) (ca. 192 pages in two issues): Gld. 82.— (ca. US $ 47.—) *plus postage and packing.*

Subscription orders will be accepted for complete volumes only, orders taking effect with the first issue of any year. Orders may also be entered on an automatic continuing basis. Cancellations will only be accepted if they are received prior to the publication of the first issue of the year in which the cancellation is to take effect. Claims for replacement of damaged issues or of issues lost in transit should be made within ten months after the publication of the relevant issue and will be met if reserve stock permits. In the case of direct subscriptions, payment should only be made on receipt of an invoice. In no case should a remittance be sent with an order.

Subscription orders may be made via any bookseller or subscription agency, or direct to the publisher: E.J. Brill, Postbus 9000, 2300 PA Leiden, The Netherlands.

For information concerning the availability and price of *back numbers* please consult the publisher's catalogue or contact the publisher direct. Back numbers are only available as complete volumes.

US Postmaster: please send address corrections to *Journal of Arabic Literature*, c/o Expediters of the Printed Word, Ltd., 2323 Randolph Ave., Avenel, NJ 07001.

STUDIES IN ARABIC LITERATURE

Authors wishing manuscripts to be considered for inclusion in the associated series of monographs, *Studies in Arabic Literature*, should submit them directly to the Editor of the *Journal of Arabic Literature*. Manuscripts should comprise not less than 60,000 words of text. It should be noted that outside financial support may be required for publication.